KLEINE SCHRIFTEN ZUR HELLENISTISCH-RÖMISCHEN PHILOSOPHIE

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

FOUNDED BY J. H. WASZINK† AND W. J. VERDENIUS†

VOLUME XCV

WOLDEMAR GÖRLER
CHRISTOPH CATREIN (HRSG.)

KLEINE SCHRIFTEN ZUR HELLENISTISCH-RÖMISCHEN PHILOSOPHIE



KLEINE SCHRIFTEN ZUR HELLENISTISCH-RÖMISCHEN PHILOSOPHIE

VON

WOLDEMAR GÖRLER

HERAUSGEGEBEN VON

CHRISTOPH CATREIN



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

This book is printed on acid-free paper.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Görler, Woldemar:
Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie / von Woldemar Görler.
Ed. by Christoph Catrein.
– Leiden ; Boston, 2004
(Philosophia antiqua ; Vol. 95)
ISBN 90 04 13736 X

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

The Library of Congress Cataloging-in-Publication Data is also available

ISSN 0079-1687
ISBN 90 04 13736 X

Cover illustration: Alje Olthof
Cover design: Cédilles / Studio Cursief, Amsterdam

PRINTED IN THE NETHERLANDS

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT DES HERAUSGEBERS

Die vorliegende Sammlung vereinigt Arbeiten Woldemar Görlers zur hellenistisch-römischen Philosophie aus den Jahren 1977 bis 2001; sie sind zum Teil im Zusammenhang mit seinen umfangreichen Darstellungen der Philosophie Ciceros und der skeptischen Akademie entstanden und bilden wichtige Ergänzungen dieser Forschungen. Die Anordnung der Aufsätze folgt thematischen Kriterien: Die ersten drei Beiträge gelten der Stoa, die drei folgenden der skeptischen Akademie und Antiochos von Askalon. Die Umsetzung hellenistischen Denkens in Rom wird zunächst am Beispiel von Lucilius und Lukrez aufgezeigt. Die folgenden acht Beiträge gelten dann mit Cicero dem Denker, dessen Bild als eigenständiger Philosoph durch die Arbeiten Woldemar Görlers in ganz erheblichem Maße Konturen gewonnen hat. Der abschließende Aufsatz nimmt einerseits mit Seneca die nach-ciceronische Rezeption hellenistischer Philosophie in den Blick, erinnert durch Vergil aber auch daran, daß die römische Dichtung ebenfalls einen wichtigen Forschungsschwerpunkt Woldemar Görlers bildet. Einen Überblick über sein Gesamtœuvre bietet das Schriftenverzeichnis; es informiert auch über die Erstpublikation der hier versammelten Beiträge sowie über die Philosophica, die nicht in die ‚Kleinen Schriften' aufgenommen wurden (vor allem Rezensionen, Forschungsberichte und Lexikonartikel).

Die Beiträge wurden nicht verändert, nur einige Versehen wurden stillschweigend korrigiert. Zusätze des Herausgebers sind in eckigen Klammern eingefügt; in der Regel handelt es sich um Hinweise auf mittlerweile publizierte Arbeiten. In den Kopfzeilen wird auf die Originalpaginierung verwiesen.

Es ist eine besondere Freude, für die Hilfe, die mir von Kollegen und Freunden zuteil wurde, Dank zu sagen. Peter Riemer unterstützte mein Projekt von Anfang an mit vielfältigem Rat und half bei organisatorischen Problemen; für Hilfe bei den Korrekturen danke ich Klaus Schöpsdau und Sarah Träm. Manches computertechnische Problem wäre ohne Christoph Kugelmeier und Rüdiger Knaubert ungelöst geblieben; der letztgenannte half vor allem bei der graphischen

Umsetzung der vom Autor so geschätzten Schaubilder. Manuela Stark, Mathias Schmitt und Andreas Wack trugen ebenfalls zum Gelingen des Buches bei.

Mein Dank gilt auch den Verlagen, die die Erlaubnis zum Nachdruck gegeben haben; sie sind im Schriftenverzeichnis bei den jeweiligen Beiträgen genannt. Die Philosophische Fakultät I der Universität des Saarlandes hat die Herstellung des Bandes durch die Übernahme von Nachdruckgebühren unterstützt; dafür sei dem Dekan, Klaus Martin Girardet, gedankt.

Schließlich ein Dank an den Brill-Verlag: den Herausgebern für die Aufnahme der Sammlung in die Reihe ‚Philosophia Antiqua', den Mitarbeitern im Verlag, vor allem Gera van Bedaf und Michiel Klein Swormink, für die gute Zusammenarbeit und vorbildliche redaktionelle Betreuung.

Der Anlaß für diese Gabe ist Woldemar Görlers 70. Geburtstag am vierten Oktober 2003. Sie ist der Versuch, Dank zu sagen für die vielfältige und bereichernde Förderung, die man als sein Schüler erfahren durfte. So recht kann dies wohl nur ermessen, wer ihn am Saarbrücker Institut erleben konnte; in einem Theaterstück, das der Herausgeber zusammen mit zwei Kommilitonen vor nunmehr zehn Jahren bei einer Institutsfeier auf die Bühne brachte,* wurde dies in Worte gefaßt, die auch im Rückblick nichts von ihrer Gültigkeit verloren haben:

> *Der Ruf, der Menschlichste zu sein, geht ihm*
> *schon lang voraus. Davon zu künden ist*
> *den Fluren vorbehalten, wo sich die*
> *Studenten wechselseitig gratulieren,*
> *studieren in des Humanismus Blüte.*

Saarbrücken, Oktober 2003 Christoph Catrein

* Διδάσκαλος. Eine Neue Komödie in 5 Akten von C.C., Georg Müller und Thomas Weiten.

ΑΣΘΕΝΗΣ ΣΥΓΚΑΤΑΘΕΣΙΣ

ZUR STOISCHEN ERKENNTNISTHEORIE

Zenon von Kition pflegte die Grundbegriffe der stoischen Erkenntnistheorie auf anschauliche Weise zu demonstrieren. Er zeigte seinen Hörern die rechte Hand mit ausgestreckten Fingern und erläuterte, dies sei die φαντασία. Darauf krümmte er die Finger ein wenig und sagte, so müsse man sich die συγκατάθεσις vorstellen. Dann bildete er eine Faust als Symbol für κατάληψις; schließlich umfaßte er mit der Linken die Faust der Rechten und sagte, so sei die ἐπιστήμη beschaffen, über die nur der Weise verfüge.[1]

Die vier Gesten dieser einprägsamen Demonstration haben viele Interpreten annehmen lassen, es handele sich um vier zeitlich aufeinanderfolgende Phasen des Erkenntnisprozesses. Nun ist in der Tat deutlich, daß die φαντασία ihrer Annahme durch den Menschen vorausgehen muß, und es ist auch richtig, daß die ἐπιστήμη, wenn sie verstanden wird als das festgefügte Wissen des Weisen, die Aufnahme und Anerkennung einzelner φαντασίαι voraussetzt, also in einem bestimmten Sinne zeitlich auf συγκατάθεσις und κατάληψις folgt. Daß jedoch συγκατάθεσις und κατάληψις zeitlich getrennte Phasen des Erkenntnisvorgangs darstellen, ist keineswegs selbstverständlich. In diesem Punkte gehen denn auch die Meinungen der Interpreten auseinander. Es wurde mehrfach die Annahme vertreten, συγκατάθεσις und κατάληψις fielen zeitlich zusammen und seien nur graduell unter-

[1] Cicero, *Lucullus* 145 (= SVF 1,66); vgl. auch *Acad.* 1,41. Auf ähnliche Weise pflegte er auch den Unterschied zwischen Rhetorik und Dialektik zu veranschaulichen: Sextus Emp. *math.* 2,7 (= SVF 1,75). Zu beiden Vergleichen s. L. Stroux, Vergleich und Metapher in der Lehre des Zenon von Kition, Heidelberg, Phil. Diss. 1965, 72-85. Vgl. auch Cicero, *fin.* 1,39 über ein Standbild Chrysipps in Athen und seine Deutung.

schieden.[2] Die Mehrheit der neueren Interpreten jedoch möchte auch συγκατάθεσις und κατάληψις als zeitlich aufeinanderfolgende Etappen verstehen.[3] Eine neue Lösung dieser Streitfrage hat unlängst A. A. Long vorgelegt.[4] Er bezieht die Folge συγκατάθεσις—κατάληψις—ἐπιστήμη nicht auf den einzelnen Erkenntnisakt, sondern auf die Entwicklung vom Nicht-Weisen zum Weisen. Nur der Weise verfügt über ἐπιστήμη, über ein festgefügtes, durch nichts mehr zu erschütterndes Wissen. Wer diese Stufe noch nicht erreicht hat, ist in bloßer Meinung (δόξα) befangen. Das Meinen (δοξάζειν) des Nicht-Weisen wird gelegentlich auch als Nicht-Wissen (ἄγνοια) bezeichnet; das ist nicht überraschend, denn die Stoiker ließen bekanntlich kein mittleres Stadium zwischen Torheit und Weisheit gelten: Wer nicht weise ist, ist ein Tor; wer nicht über das volle und feste Wissen verfügt, ist unwissend. Immerhin gab man zu, daß auch dem Nicht-Weisen einzelne Erkenntnisakte gelingen. Ähnlich wie beim ‚Fortschreitenden' (προκόπτων) auf dem Gebiete der Ethik ist dabei | eine Entwicklung denkbar; es ist denkbar, daß ein Mensch mehr und mehr richtige Erkenntnisakte vollzieht, bis er schließlich gar nicht mehr irrt und damit vom Toren oder Nicht-Weisen zum Weisen wird. Diese Entwicklung vom Nicht-Weisen zum Weisen läßt sich nun in der Tat zu den Begriffen συγκατάθεσις, κατάληψις und ἐπιστήμη in Relation setzen. ‚Zustimmungen' erteilt jeder, auch der noch weit vom Wissen entfernte; in einem fortgeschrittenen Stadium treten dann in immer dichterer Folge καταλήψεις hinzu, bis schließlich die ἐπιστήμη erreicht ist. Bis zu diesem Punkte kann man Long zustimmen, wenn

---

[2] U.a. von M. Pohlenz, Die Stoa, Bd. 1, Göttingen ^{2}1959, 60; zuletzt von A. Graeser, Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin u. New York 1975, 41 Anm. 10 (auf S. 42).

[3] K. Bayer in: M. Tullii Ciceronis *De Fato*, lat.-dt. von K. B., München 1963 (Tusculum-Bücherei), S. 156; Stroux (oben Anm. 1) 73f.; J. M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, 139; K. von Fritz, Zenon von Kition, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 10 A (19. Hbbd.), Stuttgart 1972, Sp. 95. G. B. Kerferd, The Problem of Synkatathesis and Katalepsis in Stoic Doctrine, demnächst in: Jacques Brunschwig (Hrsg.), Actes du Colloque ‚Les Stoïciens et leur logique', Abschnitt II B [erschienen in: Les Stoïciens et leur logique, Actes du Colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976, Paris 1978, 251-272, hier 254-258], spricht zwar zunächst von „four stages of cognition", macht dann jedoch deutlich, daß κατάληψις ein Spezialfall von συγκατάθεσις ist.

[4] Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics, London 1974 [^{2}1986], 129 mit Anm. 1.

auch das Bedenken anzumelden ist, daß συγκατάθεσις und κατάληψις einzelne Akte bezeichnen, ἐπιστήμη dagegen einen Zustand.

Aber Long begnügt sich nicht mit der allgemeinen Analogie zwischen συγκατάθεσις, κατάληψις und ἐπιστήμη. Er versucht auch, den Unterschied zwischen den gelungenen und den mißlungenen Erkenntnisakten des Nicht-Weisen terminologisch zu erfassen.[5] In diesem Zusammenhang erinnert er an den vielfach bezeugten Begriff der ἀσθενὴς συγκατάθεσις, der ‚schwachen Zustimmung'. Einer schwierigen Passage aus dem Stoikerbericht bei Stobaios, die unten genauer analysiert werden soll,[6] entnimmt er, die ‚Zustimmungen' des Nicht-Weisen seien entweder ‚falsch' oder aber ‚schwach'. ‚Falsch' sei jede zu Unrecht erteilte Zustimmung, jede zu Recht erteilte Zustimmung dagegen heiße ‚schwach'. Long untermauert diese These durch die Erinnerung an Zenons Handvergleich: Wenn der Nicht-Weise eine φαντασία ‚erfaßt' habe, fehle noch der feste Griff der linken Hand um die rechte; daher heiße dies Erfassen ‚schwach'.

Aber eben dieser Handvergleich legt auch den ersten Einwand nahe. Wenn der Nicht-Weise etwas richtig erkannt hat, hat er es (durch κατάληψις) ‚erfaßt'. Diesen Vorgang aber hatte Zenon durch die geballte Faust der Rechten symbolisiert. Es ist undenkbar, daß man diesen Akt im Falle des Nicht-Weisen als ‚schwache Zustimmung' bezeichnet hat. Ferner: Das Adjektiv ‚schwach' mit all seinen negativen Assoziationen ist denkbar ungeeignet, um die richtigen Erkenntnisse des Nicht-Weisen von seinen falschen Erkenntnissen

---

[5] Hier scheint in der Tat eine Lücke im stoischen Begriffssystem vorzuliegen. Beim Weisen gibt es einen solchen Unterschied nicht, da alle seine καταλήψεις (und seine Zustimmungen sind sämtlich καταλήψεις) zu ἐπιστήμη werden. Aber es ist unbefriedigend, analog dazu festzustellen, beim Nicht-Weisen würden alle Erkenntnisse, ob richtig oder falsch, zu δόξα (so Graeser, Zenon 66 Anm. 26 [auf S. 67]). Wahrscheinlich muß man unterscheiden zwischen δόξα als Zustand des Nicht-Weisen und δόξα als jeweiliger Ansicht über einen bestimmten Gegenstand. Im Zustand der δόξα bleibt der Nicht-Weise befangen; das bedeutet jedoch nicht, daß jede einzelne seiner richtigen Erkenntnisse, nur weil er ein Nicht-Weiser ist, zur ‚Einzel-δόξα' wird. Richtige Erkenntnisse bleiben vielmehr καταλήψεις (sofern sie nicht wieder verlorengehen oder verändert werden—was beim Nicht-Weisen möglich ist, aber durchaus nicht immer geschieht). Das Verständnis der stoischen Erkenntnistheorie wird vielfach dadurch erschwert, daß in unseren Zeugnissen nicht immer klar geschieden ist zwischen dem einzelnen Erkenntnisakt, dem Gegenstand der Erkenntnis, dem (einzelnen) Ergebnis der Erkenntnis und dem Zustand des Erkennenden.

[6] Stobaios *ecl.* 2,7, in der Ausgabe von Wachsmuth (Berlin 1884, Nachdruck 1958) Bd. 2, 111,18-113,11. Stobaios wird fortan nur noch nach Seiten und Zeilen dieser Ausgabe zitiert.

abzuheben. Und auch der Unterschied zu den (stets) richtigen Erkenntnisakten des Weisen kann nicht durch ‚schwach' bezeichnet worden sein. Was die richtigen Erkenntnisakte des Nicht-Weisen von denen des Weisen unterscheidet, ist etwas ganz anderes: Beim Weisen wird die richtige Erkenntnis sofort Teil eines festen Gefüges, der ἐπιστήμη, und ist darum fortan unverlierbar. Die richtige Erkenntnis des Nicht-Weisen dagegen kann, da sie isoliert bleibt, jederzeit wieder verlorengehen und verändert werden. Um sie von der Erkenntnis des Weisen zu unterscheiden, könnte sie daher als ‚veränderlich'[7] bezeichnet werden, keinesfalls aber als ‚schwach'. |

Eine Zwischenphase auf dem Wege vom Wissen zum Nicht-Wissen[8] ist die ‚schwache Zustimmung' also nicht, und der Begriff hat auch nicht dazu beitragen können, das Verhältnis von συγκατάθεσις und κατάληψις genauer zu bestimmen. Aber da er für das Verständnis der stoischen Erkenntnistheorie in der Tat von grundlegender Bedeutung ist, ist es lohnend, im Zusammenhang zu untersuchen, was mit ἀσθενὴς συγκατάθεσις wirklich gemeint ist.

Zunächst sei noch einmal das Verhältnis von συγκατάθεσις, κατάληψις und ἐπιστήμη ins Auge gefaßt. Die Anhänger der These, ‚Zustimmung' und ‚Ergreifung' seien zeitlich getrennte Phasen, stützen sich vor allem auf den Handvergleich, der auf den ersten Blick wirklich den Eindruck erweckt, die Folge von φαντασία, συγκατάθεσις (κατάληψις) und ἐπιστήμη sei zeitlich-sukzessiv zu verstehen. Aber dieser Eindruck beruht einerseits darauf, daß Zenon die einzelnen Begriffe—weil es anders gar nicht möglich war—in zeitlicher Abfolge demonstrierte; andererseits wird durch den schrittweisen Übergang von einer gelockerten Haltung zur festen Umklam-

---

[7] D.i. als das Gegenteil dessen, was Sextus Emp. *math.* 7,151 (= SVF 1,68 und 2,90) über die ἐπιστήμη sagt: ἐπιστήμην ... εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν.

[8] Long hätte sich allenfalls auf Galen, *De animi peccatis dinoscendis* 1 (vol. 5, p. 58 Kühn) = SVF 3,172 berufen können, wo sich Galen mit der Lehre ‚einiger' auseinandersetzt, die ἀσθενὴς συγκατάθεσις stehe in der Mitte zwischen ἀρετή und κακία. Ob es sich dabei jedoch, wie von Arnim annimmt, um Stoiker handelt, ist fraglich. Für den ethischen Bereich will Galen diese Auffassung nicht gelten lassen. Überdies wäre mit einer solchen Feststellung auch nicht mehr gemeint, als daß ‚schwache Zustimmung' beim ‚Fortschreitenden' vorkomme, nicht aber, daß der gesamte Bereich zwischen Nicht-Wissen und Wissen durch diesen Terminus charakterisiert werde, wie es bei Long anklingt („‚Weak assent' describes the cognitive s t a t e [meine Hervorhebung] of someone who has ‚grasped' the object or what is really the case").

merung eine Entwicklung suggeriert. Nun zeigt jedoch schon der Schritt von der φαντασία zur συγκατάθεσις, daß der Begriff der Entwicklung nur mit Vorsicht angewandt werden darf. Die φαντασία tritt an das erkennende Individuum von außen heran, an ihrem Entstehen ist es nur indirekt beteiligt. Nur die drei anderen Vorgänge werden vom Erkennenden vollzogen; eine ‚Entwicklung' im Sinne eines Weges vom Nichtwissen zum Wissen könnte also allenfalls dort stattfinden. Aber auch zwischen συγκατάθεσις und κατάληψις gibt es keine Entwicklung. Die κατάληψις ist nach übereinstimmender, klarer Definition vielmehr eine Sonderform der συγκατάθεσις (Sextus Emp. *math.* 8,397 = SVF 2,91): ἔστι μὲν οὖν ἡ κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις.[9] Mit anderen Worten: Der Erkennende, der einer φαντασία seine ‚Zustimmung' erteilt, tut das entweder in der Form der (einfachen) συγκατάθεσις, oder (und das ist nur möglich im Falle einer φαντασία καταληπτική) er vollzieht eine κατάληψις. Daß dies so ist, ergibt sich nicht nur aus den Definitionen der κατάληψις, sondern auch aus einem merkwürdigerweise wenig beachteten Papyrustext aus Herculaneum, den von Arnim mit guten Gründen Chrysipp zugeschrieben hat. Dort (Pap. Herc. 1020 = SVF 2,131, S. 40,9f.) wird vor jeder voreiligen ‚Zustimmung' gewarnt; es wird ‚Unvoreiligkeit' (ἀπροπτωσία) gefordert und definiert als διάθεσις ἀσυγκατάθετος πρὸ καταλήψεως. Auf diesen Text wird unten noch näher einzugehen sein; für jetzt genügt die Feststellung, daß nach stoischer Lehre συγκατάθεσις und κατάληψις nicht zwei zeitlich getrennte Phasen des Erkenntnisprozesses sind, sondern verschiedene Arten oder Grade der ‚Zustimmung'. Κατάληψις und (einfache) συγκατάθεσις schließen einander aus. |

---

[9] Kerferd (oben Anm. 3, 255) unterscheidet treffend den Gebrauch von συγκατάθεσις im weiteren Sinne („generically"), also als Oberbegriff für κατάληψις und (bloße, d.i. zu Unrecht erfolgte) συγκατάθεσις, und im engeren Sinne („specifically"), also als Gegensatz zu κατάληψις. Es ist jedoch, wie sich zeigen wird, nicht richtig, jede ‚einfache' (nicht-kataleptische) συγκατάθεσις als ‚schwache' συγκατάθεσις zu bezeichnen.—Auch in Aetius 4,8,12 (= SVF 2,72) οἱ Στωϊκοὶ πᾶσαν αἴσθησιν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ κατάληψιν ist wohl nur gemeint, eine jede αἴσθησις sei entweder (bloße) συγκατάθεσις oder συγκατάθεσις und κατάληψις zugleich. Aber es bleibt möglich, daß αἴσθησις hier „im engeren Sinne", also als gleichbedeutend mit ‚wirklicher Erkenntnis' gebraucht ist (so Graeser, Zenon 40 mit Anm. 5). Dann ist jede αἴσθησις sowohl συγκατάθεσις als auch κατάληψις. Vgl. auch G. Watson, The Stoic Theory of Knowlegde, Belfast 1966, 35.

Auch der Übergang von κατάληψις bzw. συγκατάθεσις zur ἐπιστήμη ist entweder keine oder nur in einem eingeschränkten Sinne eine zeitliche Sukzession. Der Begriff ἐπιστήμη hat in der stoischen Lehre drei deutlich voneinander geschiedene Bedeutungen:

a) Ἐπιστήμη ist eine Sonderform der κατάληψις, nämlich das ‚täuschungsfreie, sichere, vom Logos nicht mehr veränderbare Erfassen' einer φαντασία (Sextus Emp. *math.* 7,151 = SVF 1,68 und 2,90: ἐπιστήμην ... εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν). Nur der Weise kann eine φαντασία in dieser Weise erfassen; bei ihm ist jede auf diese Art erfaßte Vorstellung sofort ἐπιστήμη (Plut. *comm. not.* 1061C = SVF 3,213 ... πᾶσα κατάληψις ἐν τῷ σοφῷ ... εὐθύς[10] ἐστιν ἐπιστήμη καὶ ἀγαθὸν μέγα ...). Ἐπιστήμη in diesem Sinne ist also keine Phase oder Etappe des Erkenntnisvorganges, sondern eine durch den Grad ihrer Zuverlässigkeit ausgezeichnete Art des Erkennens. Die Erteilung der ‚Zustimmung' ist zugleich die ‚Erfassung' und die Bildung von ‚Wissen'.[11]

b) Ἐπιστήμη ist die Gesamtheit der vom Weisen vollzogenen καταλήψεις, ein organisiertes σύστημα von καταλήψεις (Stob. 2,73, 21f. ~ SVF 3,112).[12] Es ist offenkundig, daß die Annahme einzelner φαντασίαι der Bildung des Systems zeitlich vorangehen muß, aber eine „Phase" nach συγκατάθεσις/κατάληψις ist ἐπιστήμη auch in dieser Bedeutung nicht; dort geht es ja um die Annahme einzelner φαντασίαι. Als zeitlich unterschiedene Phase wäre allenfalls die Integration der eben ‚erfaßten' φαντασία in das System zu bezeichnen.

c) Ἐπιστήμη ist die Haltung (ἕξις) des erkennenden Individuums, die zu sicherer Erkenntnis befähigt (Stob. 2,74,1f. ~ SVF 3,112 [mit falscher Stellenangabe]). In dieser Bedeutung ist ἐπιστήμη die Voraussetzung dafür, daß συγκατάθεσις nur in der Form von κατάληψις erteilt wird, aber auch so sicher keine Phase in einem Prozeß.

---

[10] Treffend übersetzt H. Cherniss (Plutarch's Moralia in 17 volumes, vol. 13 part 2 with an English translation by H. Ch., Cambridge/Mass. u. London 1976 (Loeb Classical Library), 681: „... in the sage every apprehension ... is *ipso facto* knowledge ...".

[11] Κατάληψις bezeichnet den Vorgang, ἐπιστήμη das Objekt, wie Diogenes L. 7,23 (= SVF 1,71) klar zeigt: ἔλεγε δὲ μηδὲν εἶναι τῆς οἰήσεως ἀλλοτριώτερον πρὸς κατάληψιν τῶν ἐπιστημῶν.

[12] Weitere Stellen bei V. Goldschmidt, Le système stoïcien et l'idée du temps, Paris 1953, 61 Anm. 1 u. 2. Vgl. auch A. A. Long in: Long (Hg.), Problems in Stoicism, London 1971, 99 und 112 Anm. 108 und 109.

Es hat sich gezeigt, daß die in Zenons Handvergleich genannten Begriffe nicht im Sinne einer zeitlichen Sukzession verstanden werden dürfen. Das gleiche gilt für folgendes gut bezeugte Lehrstück: Cicero, *Acad.* 1,42 (= SVF 1,69) *Zeno inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam ... collocabat eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli*[13] *credendum esse dicebat*; Sextus Emp. *math.* 7,151 (= SVF 2,90) τρία γὰρ εἶναί φασιν ἐκεῖνοι ... τὰ συζυγοῦντα ἀλλήλοις, ἐπιστήμην καὶ δόξαν καὶ τὴν ἐν μεθορίῳ τούτων τεταγμένην κατάληψιν, ὧν ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάθετον ὑπὸ λόγου κατάληψιν, δόξαν δὲ τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, κατάληψιν δὲ τὴν μεταξὺ τούτων, ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις ... |

Auf den ersten Blick kann es scheinen, als seien hier drei Phasen des Erkenntnisprozesses genannt. Aber es geht nur um die Abgrenzung der Begriffe voneinander. Von zeitlich getrennten Phasen kann keine Rede sein: Jeder Zuwachs von ἐπιστήμη ist zugleich κατάληψις und συγκατάθεσις, jede κατάληψις ist auch συγκατάθεσις; umgekehrt sind einige συγκαταθέσεις zugleich καταλήψεις, einige καταλήψεις auch ein Gewinn an ἐπιστήμη.[14] Nur insofern sind diese drei Begriffe mit dem Gedanken einer Entwicklung verknüpft, als der einzelne Mensch vom Nicht-Wissen (in dem ihm nur die συγκατάθεσις gelingt) über ein Zwischenstadium (in dem er das Wahre auch ‚ergreift') zum vollen Wissen des Weisen heranreifen kann.

Bis jetzt haben wir ohne nähere Spezifizierung von συγκατάθεσις und κατάληψις gesprochen. Diese Termini werden jedoch häufig mit präzisierenden Attributen oder Objekten verbunden, so daß sich die Frage erhebt, ob es nicht doch einen Phasenunterschied etwa zwischen ‚schwacher' und ‚fester Zustimmung' geben kann, in anderen Worten: ob nicht der gleichen φαντασία zunächst eine schwache, nach genau-

---

[13] *Soli* ist sprachlich und sachlich anstößig. Wenn es überhaupt verstanden werden kann, muß es bedeuten: ‚... dies aber (das Erfassen) sei das einzige, dem man glauben dürfe'. Aber der prädikative Gebrauch von *solus* in einem Casus obliquus ohne beigefügtes Beziehungswort ist ganz ungewöhnlich. Und auch der Sinn befriedigt nicht, denn selbstverständlich darf man auch der *scientia* ‚glauben'. An einer Textverderbnis ist kaum zu zweifeln.

[14] Zu συζυγοῦντα vgl. auch Sextus Emp. *math.* 8,11 (= SVF 2,166, S. 48,17). Auch dort geht es nur um die begriffliche Zuordnung, nicht um Phasen. Abwegig ist die Bezeichnung der drei Begriffe ἐπιστήμη, δόξα und κατάληψις als „Kriterien" bei Graeser, Zenon 66 Anm. 26 (auf S. 67).

erer Prüfung aber eine feste Zustimmung erteilt werden kann. Um diese Frage zu beantworten, muß geklärt werden, was in den uns vorliegenden Berichten unter ἀσθενὴς συγκατάθεσις zu verstehen ist.

Im bereits kurz betrachteten Bericht des Sextus Empiricus (*math.* 7,151 = SVF 1,67 u. 2,90) heißt es (δόξαν εἶναι) ... τὴν ἀσθενῆ καὶ ψευδῆ συγκατάθεσιν, ähnlich Stobaios 2,111,20f. = SVF 1,68c über die ἄγνοια: τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν (Usener: μεταπτωτήν codd., Long) εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ. Bei Cicero, *Acad.* 1,41, sind beide Bereiche (in auffallend unpräziser Ausdrucksweise) miteinander identifiziert: ... *ex qua* (sc. *inscientia*) *existebat etiam opinio, quae esset imbecilla et cum falso incognitoque communis.* Handelt es sich um einander ergänzende, einander ausschließende oder um synonyme Prädikate? Eine scheinbare Klärung bringt der bei Stobaios kurz darauf (112,2-4) folgende Satz: διττὰς γὰρ εἶναι δόξας· τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν, τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ.[15] Long versteht, wie oben bereits angedeutet, ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις als ,totally false opinion', bezieht ὑπόληψις ἀσθενής dagegen, wie oben bereits angedeutet, auf die Annahme von objektiv Wahrem (,true in reference to belief').[16] Das ist nicht nur aus den bereits oben genannten Gründen, sondern auch wegen der engen Verbindung von ἀσθενής mit ψευδής bzw. ἄγνοια an den zuletzt betrachteten Stellen ganz unwahrscheinlich.

Wie der Satz wirklich zu verstehen ist, zeigt der Vergleich mit Plutarch, *Stoic. rep.* 1056F (= SVF 2,993), wo verschiedene Arten des Irrens aufgezählt sind. Wer gegen das Gebot der ἐποχή gegenüber allen nicht völlig eindeutigen, d.i. kataleptischen Vorstellungen verstoße, verhalte sich falsch: | τοὺς μὴ ἐπέχοντας ἁμαρτάνειν λέγουσιν,

---

[15] Es fällt auf, daß hier nicht, wie an den anderen Stellen, von ἀσθενὴς συγκατάθεσις, sondern von ὑπόληψις ἀσθενής die Rede ist. Ὑπόληψις kommt meist der Bedeutung δόξα sehr nahe (mit ἀσθενής verbunden auch Stob. 2,89,2 = SVF 3,378). Trotzdem darf man, wie schon Long es getan hat, auch an dieser Stelle das Attribut ἀσθενής primär auf den Akt der Zustimmung beziehen. Stobaios nennt im ersten Teil der Dichotomie den (verfehlten) Erkenntnisakt, im zweiten Teil das Ergebnis eines (auf andere Weise verfehlten) Erkenntnisaktes (vgl. oben Anm. 5 a.E.). Diese Variation mag stilistische Gründe haben: vielleicht soll auch ausgedrückt werden, daß die ,schwache', d.i., wie sich zeigen wird: fahrlässige und voreilige Zustimmung keine eigentliche συγκατάθεσις ist.

[16] Hellenistic Philosophy 129 mit Anm. 1 (meine Hervorhebungen).

(A) ἂν μὲν ἀδήλοις εἴκωσι, προπίπτοντας,[17] (B) ἂν δὲ ψευδέσι, διαψευδομένους, (C) ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις, δοξάζοντας.

Das Adverb κοινῶς zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß wir es nicht mit einer Trichotomie zu tun haben, sondern daß mit C das unter A und B genannte Fehlverhalten zusammengefaßt ist. (C) ἀκαταλήπτοις εἴκειν umfaßt also (A) ἀδήλοις εἴκειν und (B) ψευδέσιν εἴκειν. Was mit (B) ψευδέσιν εἴκειν gemeint ist, ist klar; (A) ἀδήλοις εἴκειν heißt dagegen offenbar das voreilige Nachgeben gegenüber unklaren oder noch unklaren φαντασίαι, die sowohl wahr als auch falsch sein können. Der übergeordnete Begriff für beide Arten von Fehlverhalten (C) umfaßt also auch echtes Irren (ψευδέσιν εἴκειν); das daraus resultierende δοξάζειν kommt demnach dem Begriff der ἄγνοια im stoischen Sinne sehr nahe.

Die gleiche Bedeutung (C bei Plutarch) hat ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις auch an der von Long interpretierten Stelle bei Stobaios (112,3): δόξα im Sinne von ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις ist ein übergeordneter Begriff; er umfaßt sowohl die Zustimmung zu Falschem (B bei Plutarch) wie die Zustimmung zu noch Unklarem (A bei Plutarch). Was aber heißt ὑπόληψις ἀσθενής? Da die Zustimmung zu Falschem (B bei Plutarch) kaum mit ‚schwacher Annahme' bezeichnet sein dürfte, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß damit genau das gemeint ist, was Plutarch ausdrückt mit ἀδήλοις εἴκειν (A): das Nachgeben gegenüber unklaren oder noch unklaren φαντασίαι (die sowohl wahr als auch falsch sein können); die ihnen erteilte Zustimmung ist darum voreilig und ‚schwach'.

Bevor wir der Frage nachgehen, wie diese Metapher entstanden ist und wie sie zu verstehen ist, sei der Bericht des Stobaios kurz im Zusammenhang betrachtet. Es geht um die Beschreibung des stoischen Weisen, hier um die Frage, ob der Weise eine Lüge oder etwas Falsches als wahr ansehen kann. Im Anschluß an die wenig überraschende Feststellung, der Weise halte nie Falsches für wahr (111,18), heißt es in deutlicher Steigerung: οὐδὲ τὸ παράπαν ἀκαταλήπτῳ τινὶ συγκατατίθεσθαι, … ja er werde überhaupt nicht einem ἀκατάληπτον seine Zustimmung erteilen'. Diese Aussage umfaßt

[17] Jede συγκατάθεσις, auch die zur καταληπτικὴ φαντασία, ist ein ‚Weichen'. Mit Recht erinnert Cherniss (oben Anm. 10) daran, daß es sich nach streng stoischer Lehre nicht um einen rein passiven Vorgang handelt. Für unseren Zusammenhang ist diese Unterscheidung ohne Bedeutung.

demnach mehr als die erste. Das fügt sich gut zu Plutarchs eben betrachtetem Bericht, wo, wie sich gezeigt hat, unter ἀκαταλήπτοις εἴκειν nicht nur ψευδέσιν εἴκειν, sondern auch ἀδήλοις εἴκειν begriffen wurde. Bei Stobaios folgt nun als Begründung: διὰ τὸ μηδὲ δοξάζειν αὐτὸν[18] μηδ' ἀγνοεῖν μηδέν. Auch hier wieder eine Steigerung: „... da er auch nicht ‚meine' und nicht ‚nicht-wisse'." Diese Begründung, die nichts ist als das Zitat eines stoischen Dogmas, bedarf selbst einer Begründung, die denn auch sofort folgt: τὴν γὰρ ἄγνοιαν μεταπτωτικὴν εἶναι συγκατάθεσιν καὶ ἀσθενῆ. Das sieht so aus, als wäre nur der zweite Teil der Behauptung (μηδ' ἀγνοεῖν μηδέν) begründet, aber wie sich gleich zeigen wird, ist die Grenze zwischen δοξάζειν und ἀγνοεῖν jetzt verwischt. Ἄγνοια wird definiert als ‚schwache' und ‚veränderbare' Zustimmung. Die Definition von ἄγνοια erweist sich nun als erster Vordersatz eines Syllogismus; der zweite Vordersatz lautet μηδὲν | δ' ὑπολαμβάνειν ἀσθενῶς, ἀλλὰ μᾶλλον ἀσφαλῶς καὶ βεβαίως ...[19] Als Konklusion erwartet man: folglich ist der Weise frei von ἄγνοια. Es wird jedoch gefolgert: διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν.

Der überraschende Schlußsatz zeigt einerseits, daß zwischen ἄγνοια und δόξα für den Verfasser hier kein fundamentaler Unterschied besteht; andererseits zeigt das steigernd hinzugefügte μηδέ, daß der Verfasser glaubt, mehr bewiesen zu haben, als schon bekannt war (‚... daß der Weise daher auch nicht meine'). Diese Unklarheit beruht darauf, daß die Begriffe δόξα, δοξάζειν und ἄγνοια im bis jetzt betrachteten Teil des Berichtes unpräzise verwandt wurden. Bereits in 111,20 wirkten δοξάζειν und ἀγνοεῖν beinahe als Synonyme, und als in 111,21 in die Definition der ἄγνοια (im engeren Sinne = B bei Plutarch) auch die ἀσθενὴς συγκατάθεσις (eigentlich A bei Plutarch) aufgenommen wurde, war der Begriff offenkundig so erweitert worden, daß er genau dem entsprach, was bei Plutarch mit κοινῶς ἀκαταλήπτοις εἴκειν (C) und δοξάζειν bezeichnet war. Darum ist es formal richtig, wenn der Schlußsatz lautet διὸ καὶ μηδὲ δοξάζειν τὸν σοφόν (im Sinne von C bei Plutarch).

An dieser Stelle mag dem Verfasser bewußt geworden sein, daß er durch die unscharfe Verwendung der Begriffe seinen Lesern zuviel

---

[18] Das Komma hinter αὐτόν in Wachsmuths Text ist irreführend.

[19] Βεβαίως ist Gegensatz zu ἀσθενῶς, ἀσφαλῶς Gegensatz zu μεταπτωτικῶς, das im negativen Teil des Satzes wohl nur zufällig fehlt.

zugemutet hat; daher folgt jetzt eine terminologische Erläuterung, eben jene Stelle, von der wir ausgegangen waren (112,2-4): διττὰς γὰρ εἶναι δόξας, τὴν μὲν ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσιν,[20] τὴν δὲ ὑπόληψιν ἀσθενῆ. Das kann nur heißen (und damit bestätigt sich die Richtigkeit der oben vorgetragenen Hypothese): ‚In zweifacher Bedeutung nämlich werde das Wort δόξα gebraucht, einerseits für die Zustimmung zu Nichtwahrnehmbarem (C bei Plutarch), andererseits für schwache Annahme (A bei Plutarch).‘ Es handelt sich also nicht um Gegensätze; δόξα in der (bei Stobaios) zweiten Bedeutung (A bei Plutarch) ist in δόξα der ersten Bedeutung (C bei Plutarch) enthalten.

Beide Arten von δόξα, fährt der Bericht fort, seien dem Weisen fremd. Und da bereits erläutert ist, daß dies für δόξα im weiteren Sinne (ἀκαταλήπτῳ συγκατάθεσις = C bei Plutarch) gilt, kann mit dem Folgenden nur die zweite, engere Bedeutung von δόξα (ὑπόληψις ἀσθενής) gemeint sein: δι᾽ ὃ καὶ τὸ προπίπτειν πρὸ καταλήψεως ‹καὶ›[21] συγκατατίθεσθαι κατὰ τὸν προπετῆ φαῦλον εἶναι καὶ μὴ πίπτειν εἰς τὸν εὐφυῆ καὶ τέλειον ἄνδρα καὶ σπουδαῖον. Damit ist klar und ausführlich gesagt, was unter ἀσθενὴς ὑπόληψις zu verstehen ist. Einer ‚schwachen‘ Annahme macht sich schuldig, wer die Zustimmung πρὸ καταλήψεως erteilt, d.h. wer die ihm zuteilgewordene φαντασία nicht so sorgfältig prüft, daß er von ihrer Richtigkeit unerschütterlich überzeugt ist, und darum seine Zustimmung als κατάληψις[22] erteilen—oder aber endgültig verweigern kann. Denn ob es sich um objektiv richtige oder um objektiv falsche Vorstellungen

---

[20] Kerferd schlägt vor (brieflich), das überlieferte ἀκαταλήπτων zu halten und als Attribut zu συγκατάθεσις und ὑπόληψις ἀσθενής zu verstehen. Dann wäre der Unterschied zwischen bewußter und wohlüberlegter (wenn auch irriger) Zustimmung und voreiliger Zustimmung gemeint. Aber wenn ἀκαταλήπτων auf beide Begriffe bezogen werden soll, wünschte man sich τὴν μὲν συγκατάθεσιν ἀκαταλήπτων, τὴν δὲ … Zur Überlieferung vgl. auch Stobaios 113,4 und Pap. Herc. 1020, SVF 2,131 (S. 40,24).

[21] Der Text ist unsicher. Ob die Einfügung von καὶ den ursprünglichen Wortlaut herstellt, bleibt fraglich. Vielleicht liegt ein Glossem vor. Übrigens ist auch der überlieferte Wortlaut (mit μᾶλλον statt Wachsmuths φαῦλον) zur Not verständlich: ‚Das Straucheln vor (oder: anstelle der) zuverlässigen Erfassung sei eher ein Zustimmen nach Art eines Voreiligen.‘ Aber die Aussage ist fast tautologisch, und die Wendung κατὰ τὸν προπετῆ (τρόπον?) ist ungewöhnlich.

[22] Im Bericht des Stobaios ist wenig später die πίστις als positiver Gegenbegriff zur ὑπόληψις ἀσθενής genannt (112,11f.): τὴν δὲ πίστιν ἀστείῳ (ἀστεῖον codd. edd.) ὑπάρχειν, εἶναι γὰρ ὑπόληψιν (codd., κατάληψιν Wachsmuth) ἰσχυράν, βεβαιοῦσαν τὸ ὑπολαμβανόμενον. Vgl. auch Sextus Emp. *math.* 3,8 ἤτοι ἰσχυρόν ἐστι καὶ βέβαιον πρὸς πίστιν τὸ ἐξ ὑποθέσεώς τι λαβεῖν ἢ ἄπιστόν τε καὶ ἀσθενές.

handelt, spielt für diese Art des Fehlverhaltens keine Rolle; ‚schwache', also voreilige und fahrlässige Zustimmung kann richtigen φαντασίαι ebenso wie | falschen erteilt werden. Genau dies Fehlverhalten aber läßt sich auch bezeichnen als ἀδήλοις εἴκειν, und es ist kein Zufall, daß diese Art des Irrens hier genau wie bei Plutarch als ‚Straucheln' bezeichnet ist.[23]

Mit dieser Charakterisierung der ‚Voreiligkeit' sind zwei andere Berichte eng verwandt. Bei Diogenes Laertios 7,46, im Abschnitt über Zenon (= SVF 2,130), wird die ἀπροπτωσία (‚Nicht-Voreiligkeit') definiert als ἐπιστήμη τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή, gleich darauf die ἀνεικαιότης als ἰσχυρὸς λόγος πρὸς τὸ εἰκός, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ. Hier ist zweimal metaphorisch von Stärke die Rede; das entspricht genau dem in der Warnung vor der προπέτεια gebrauchten Bild der Schwäche.[24] Und hier zeigt sich, daß mit der voreiligen und in diesem Sinne schwachen Zustimmung nicht nur gemeint ist, was Zenons Handvergleich nahelegt: daß sie nur locker, nur unentschlossen, nur halbherzig erfolgt. Es ist offenbar auch gemeint, daß die Zustimmung aus Schwäche gegeben wird, weil der Zustimmende den auf ihn eindrängenden φαντασίαι und dem εἰκός nicht genug Widerstand entgegensetzt.

Das wird noch deutlicher in der Behandlung der ἀπροπτωσία auf dem Herculanenser Papyrus 1020 (SVF 2,131), den von Arnim Chrysipp zugeschrieben hat.[25]

> ὅ(τ)ι τὴν (ἀ)προπτωσί(αν) | τιμῶμ(ε)ν καὶ τὴν (ἀνει)|καιότ(η)τα. πρὸς δὲ | τὰς ἐναντίας δι(α)βε|βλήμεθα ὀρθῶ(ς). ἐσ|τὶ δ' ἡ μ(ὲ)ν

---

[23] Kerferd (brieflich) verweist im Zusammenhang mit den διτταὶ δόξαι des Stobaios (112,2f.) auf Cicero, *Acad.* 1,42 (= SVF 1,60) wo neben *temeritas* und *ignorantia* auch *opinatio* und *suspicio* genannt sind, sowie auf Pap. Herc. 1020 (= SVF 2,131, S. 40,21-25), wo von δόκησις und οἴησις die Rede ist. Aber in beiden Fällen handelt es sich nicht wie bei Stobaios um eine Dichotomie, sondern (soweit feststellbar) um längere Listen von Fehlhaltungen.

[24] Vgl. auch SVF 2,130, S. 39,33 ἀγυμνάστους (ἔχειν) τὰς φαντασίας, ‚die φαντασίαι nicht fest in der Hand haben'.

[25] Hermes 25, 1890, 473-495 (vgl. auch Crönert, Hermes 36, 1901, 548-579, und Keil, Hermes 40, 1905, 155-158). Der oben nach von Arnim wiedergegebene Text beruht nicht auf Autopsie ... Eine durch freundliche Vermittlung von M. Gigante, Neapel, übersandte Photographie (zum Verfahren s. Cronache Ercolanesi 2, 1972, 106, und 3, 1973, 117f.) brachte keine neuen Aufschlüsse. [Nach Überprüfung am Papyrus durch Tiziano Dorandi dürfen von Arnims Lesungen jetzt durchweg als gesichert gelten; s. Long/Sedley, The Hellenistic Philosophers, Cambridge 1987, Band 2, 257 (zu 41D).]

ἀπροπτω|σία διάθε(σ)ις ἀσυνκα|τάθετος πρὸ καταλή|ψεως, συνκαταθετι|κὴν κατὰ νερ... ... αι | φαντασίᾳ κατα(λ)η|πτῶι, ἰσχύουσα τ' ἐν | φαντασίαις καὶ ἄνει|κτον παρεχο(μ)έν(η) | ταῖς μὴ καταλη|πτικαῖς. Δεῖ γὰρ | τὸν ἀπρόπτωτον | ἀ(ν)ἑλ(κ)υστόν τε εἶ|ναι ὑπὸ φαντασίας | ἀκαταλήπτου καὶ | ἰσχύειν ἐν ταῖς φαν|τασίαις, ὥστε μὴ ἕλ|κεσθαι ἀπὸ φαντα|σι(ῶν) ἀκαταλήπτων | καὶ κρατεῖν τῶν | συνκαταθέσεων ὥσ|τε μηελ.εσυ.η μὴ | ἀ(κο)λουθ(εῖν) φαν(τασίαις.

Der Erkennende muß Kraft zeigen gegen die φαντασίαι, er darf sich nicht von ihnen fortreißen lassen. Dieser Gedanke ist der stoischen Lehre auch sonst nicht fremd. Plutarch zitiert in *Stoic. rep.* 1057A (= SVF 3,177) aus Chrysipp, daß auch der Weise und die Gottheit gelegentlich falsche φαντασίαι eingeben, denen man sich zu widersetzen habe (αἷς τὸ μὴ μάχεσθαι ... ἔγκλητόν ἐστιν). Und Widerstand sei auch möglich, denn keine φαντασία führe unmittelbar zur Zustimmung. Diese könne durchaus verweigert werden; die Menschen jedoch stimmten aus Schwäche zu (1057B): ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας ὑπ' ἀσθενείας[26] συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις.[27] Jeder auch nur ‚wahrscheinlichen' φαντασία[28] wohnt | Überzeugungskraft inne, jede drängt den Menschen zur Zustimmung, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Das Drängen der καταληπτικὴ φαντασία vollends ist so nachhaltig, daß ein Widerstand, der hier freilich auch nicht gefordert wird, fast aussichtslos ist.[29] Aber auch den anderen

---

[26] Vgl. auch Plutarch, *adv. Col.* 1122C über die Skeptiker: (φεύγουσι) τὸ δοξάζειν καὶ προπίπτειν τὴν συγκατάθεσιν, εἶξιν οὖσαν ὑπ' ἀσθενείας τῷ φαινομένῳ.

[27] Vgl. Cicero, *Lucullus* 52 (über die Trunkenen) ... *dubitant, haesitant, revocant se interdum eisque quae videntur imbecillius adsentiuntur* ... Auch hier kann nur gemeint sein: ‚aus Schwäche', weil sie schließlich den Trugbildern erliegen.

[28] Zur Einteilung der φαντασίαι s. Sextus Emp. *math.* 7,242 (= SVF 2,65).

[29] Sextus Emp. *math.* 7,257 αὐτὴ γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν. F. H. Sandbach (Problems in Stoicism, ed. by A. A. Long, London 1971, 14f. u. 37 Anm. 34, sowie The Stoics, London 1975, 89) will diese klare Aussage nur für die von Sextus in 253 erwähnten jüngeren Stoiker gelten lassen. Diese Einschränkung ist nicht stichhaltig. Die älteren Stoiker hatten nach Sextus' Bericht (253) gelehrt, die καταληπτικὴ φαντασία (ohne jeden Zusatz) sei das κριτήριον. Jüngere Stoiker hätten dann präzisiert, nicht jede καταληπτικὴ φαντασία könne als κριτήριον gelten, sondern nur diejenigen, die kein Hindernis in sich trügen. Derartige φαντασίαι nötigten den Empfangenden unweigerlich zur Zustimmung. Was mit dem ‚Hindernis' (ἔνστημα) gemeint ist, zeigen die in 255 genannten Beispiele: Es handelt sich um gottgesandte Trugbilder, die durch rationale Reflexion als solche erkannt werden. Daß man durch einen Zusatz zur Definition diese ganz entlegenen Fälle ausschließen wollte, ist ein klarer Beweis dafür, daß die älteren Stoiker über die καταληπτικὴ φαντασία eben das

φαντασίαι ist oft nicht leicht zu widerstehen, und so kommt es, daß die Menschen immer wieder straucheln und irren. Von besonderer Bedeutung ist das Motiv der voreiligen Zustimmung ‚aus Schwäche' auf dem Gebiete der Affekte und dem des menschlichen Handelns ganz allgemein. Dieser Gedanke kann hier nicht weiter verfolgt werden; es mag genügen, auf Stobaios 2,88,22-89,2 (= SVF 3,378) zu verweisen, wo die zum Affekt führende ‚Meinung' (δόξα) als ἀσθενὴς ὑπόληψις bezeichnet ist.[30]

---

gelehrt haben, was die jüngeren nur mit der genannten Einschränkung gelten lassen wollten: Sie zwingt den Erkennenden zur Zustimmung. Ebenso unbegründet ist Sandbachs Skepsis gegenüber der zweiten Stelle, an der der determinierende Charakter der καταληπτικὴ φαντασία klar ausgesprochen ist: Cicero, *Luc.* 38 *ut ... necesse est lancem in libram ponderibus inpositis deprimi, sic animum perspicuis cedere.* Gewiß folgt Cicero primär Antiochos, aber alles spricht dafür, daß Antiochos in diesem Punkte die stoische Lehre genau wiedergibt (*perspicua* = ἐναργῆ). Sandbachs Hinweis auf *Luc.* 34 beweist nichts, denn dort ist von einer skeptischen Richtung die Rede. Vgl. ferner Sextus Emp. *math.* 7,405 εἰ οὖν καταληπτικαί τινές εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν ... Die Frage, ob man im Falle der (zwangsläufigen) Annahme einer καταληπτικὴ φαντασία überhaupt von συγκατάθεσις sprechen könne, wurde zwischen Stoikern und skeptischen Akademikern heftig diskutiert; vgl. Plutarch, *de Stoic. rep.* 1055F, 1056E, *adv. Col.* 1122A, dazu D. Babut, Plutarque et le stoïcisme, Paris 1969, 280f. Die ganze Frage ist offenkundig aufs engste verknüpft mit dem stoischen Dogma einer allgemeinen Kausaldetermination. Nicht nur abstrakt-kontemplative Erkenntnis vollzieht sich ja nach stoischer Auffassung aufgrund von φαντασίαι und den ihnen erteilten Zustimmungen, sondern das gesamte menschliche Handeln. Darauf kann hier nicht näher eingegangen werden; es sei verwiesen auf A. A. Long, Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action, in: Long (Hg.), Problems in Stoicism, London 1971, 173-199; ders., The Early Stoic Concept of Moral Choice, in: Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia Gerardo Verbeke ... dicata, Leuven 1976, 77-92; J. C. Gould, The Stoic Conception of Fate, Journal of the History of Ideas 35, 1974, 17-32; demnächst J. Barnes, Le déterminisme stoïcien [erschienen unter dem Titel: La doctrine du retour éternel, in: Les Stoïciens et leur logique, wie Anm. 3, 3-20]. Verfehlt ist der Lösungsversuch von Y. Belaval, Sur la liberté stoïcienne, Kantstudien 67, 1976, 333-338. Belaval sieht die Freiheit der ‚Zustimmung' darin begründet, daß der Mensch (im Gegensatz zum Tiere, das nur automatisch zustimmen kann) den Sinn der ihm abverlangten Zustimmung versteht, sich aneignet und damit personalisiert. Er beruft sich dabei auf den Begriff des λεκτόν (etwa: das ‚Gemeinte'), das er nur im Akt des Denkens und damit nur im Individuum, also nur subjektiv verwirklicht sieht. Der Mensch stiftet nach Belaval in jedem Erkenntnisakt und in jeder Handlung einen ihm eigenen Sinn. Diese Interpretation ist unhaltbar, da unter den λεκτά mit Sicherheit überindividuelle, objektive ‚Bedeutungen' zu verstehen sind.

[30] Vgl. ferner Plutarch, *De virtute morali* 447A (= SVF 3,459b), über die Affekte: δόξας εἶναι καὶ κρίσεις πονηρὰς ... ὅλου τοῦ ἡγεμονικοῦ ῥοπὰς καὶ εἴξεις καὶ συγκαταθέσεις ... ὥσπερ αἱ τῶν παίδων ἐπιδρομαὶ ... τὸ σφοδρὸν ἐπισφαλὲς ὑπὸ ἀσθενείας ... ἔχουσι; Galen, *De Hippocratis et Platonis decr.* 4,6 (= SVF 3,473)

Es hat sich gezeigt, daß die wohl schon von Zenon gebrauchte und früh zum festen Terminus erstarrte Wendung ἀσθενὴς συγκατάθεσις (ὑπόληψις) in eigentümlicher Weise doppeldeutig ist. Daß wir berechtigt sind, zu verstehen: noch keine ‚feste', ‚entschlossene', ‚wohlüberlegte' Zustimmung, steht durch den Handvergleich außer Frage. Und es geht auch daraus hervor, daß als Gegensatz ἰσχυρός und βέβαιος verwandt werden. Aber ebenso unbezweifelbar ist, daß die ‚schwache' Zustimmung auch eine Zustimmung ‚aus Schwäche' ist, und eben dies ist ja an einigen Stellen mit aller Klarheit gesagt.[31] Dies ist ein überraschendes Ergebnis, aber die | Zweideutigkeit der hier untersuchten Wendung ist nicht ohne Parallele. Die genaue Bedeutung des Adjektivs im Begriff καταληπτικὴ φαντασία ist bis heute umstritten: Ob καταληπτικός aktivisch zu verstehen ist (die φαντασία ergreift den ihr zugrundeliegenden Gegenstand) oder passivisch (die φαντασία läßt sich ergreifen), oder ob gemeint ist, die φαντασία καταληπτική bemächtige sich durch ihr eindeutiges Drängen des erkennenden Individuums, läßt sich auf keine Weise entscheiden.[32] Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Zenon und Chrysipp in beiden Fällen bewußt mehrdeutige Ausdrücke gewählt und geschickt benutzt haben.[33]

(Χρύσιππος) αἰτιᾶται τῶν πραττομένων οὐκ ὀρθῶς ἀτονίαν τε καὶ ἀσθένειαν τῆς ψυχῆς.

[31] Über die Verwendung dieser Zweideutigkeit durch Cicero vgl. Vf., Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974, 192-194.

[32] Darüber zuletzt eingehend Graeser, Zenon 42-52.—Wir hatten oben festgestellt, daß die φαντασία καταληπτική den Menschen ‚fast bei den Haaren packt' und zur Zustimmung zwingt. Aber es ist eine andere Frage, ob die Bezeichnung der φαντασία καταληπτική mit diesem Vorgang in Verbindung gebracht werden sollte, so daß καταληπτικός der Bedeutung ‚zupackend', ‚ergreifend' nahe kommt. Diese Meinung hatte vor allem Zeller vertreten; Sandbachs scharfe Ablehnung (Problems 14) scheint zumindest übertrieben (vorsichtiger Graeser 45 Anm. 22 [auf S. 46]).

[33] Für wichtige Hinweise und fruchtbare Kritik danke ich Albrecht Dihle, George B. Kerferd und Anthony A. Long.

2

PFLICHT UND ‚LUST' IN DER ETHIK DER ALTEN STOA

Der Einfluß der stoischen Philosophie auf das abendländische Denken ist oft genug betont worden und kann kaum überschätzt werden, aber wie in vielen vergleichbaren Fällen ist dieser durchschlagende Erfolg um einen hohen Preis erkauft. Die ursprünglich eher esoterische, als überaus schwierig angesehene Lehre wurde immer weiter simplifiziert; einzelne Lehrsätze wurden aus dem wegen seiner Geschlossenheit gerühmten System herausgebrochen und isoliert weitergegeben. Ein besonders markantes Beispiel für diesen selektiven und unverständig akzentuierenden Überlieferungsprozeß ist die Lehre der Stoiker über die Affekte, über Furcht und Begierde, über Schmerz und Lust. Das Adjektiv ‚stoisch' ist in den modernen Kultursprachen weithin gleichbedeutend mit ‚unerschütterlich', ‚frei von jedem Affekt', und die Meinung ist verbreitet, zu den ethischen Forderungen der Stoiker habe die ἀπάθεια, die Freiheit von allen Affekten gehört; wer zum stoischen Weisen heranreifen wollte, habe Furcht und Begierde, Schmerz und Lust auf alle Weise bekämpfen müssen.

Wenn diese These richtig wäre, hätte die im Titel des Vortrags angedeutete Frage nach dem Verhältnis von Pflicht und Lust in der Lehre der Stoiker bereits ihre Antwort gefunden. Dann wäre es klar: Es wäre die sittliche Pflicht des Menschen, auf Freude und Lust zu verzichten, die Pflicht hätte den absoluten Vorrang vor der ἡδονή. Wer sich je genauer mit der stoischen Affektenlehre befaßt hat, weiß, daß diese These die stoischen Gedanken nicht nur vergröbert, sondern daß sie falsch ist. Aber auch in der wissenschaftlichen Literatur[1] der neueren Zeit werden die stoischen Aussagen über die Affekte vielfach ungenau und unvollständig wiedergegeben, so daß eine erneute Behandlung nicht überflüssig erscheint.

---

[1] Vgl. die alphabetische Übersicht u. S. 38f. [414]. Die dort genannten Arbeiten werden im folgenden nur mit Verfassernamen (ggf. Erscheinungsjahr usw.) und Seitenzahl zitiert.

Bevor wir die wichtigsten Zeugnisse über Wesen und Wert der ἡδονή genauer durchgehen, ist eine Vorbemerkung angezeigt. Sowohl in der Lehre als auch in der Terminologie weichen die führenden Vertreter der Schule voneinander zum Teil beträchtlich ab. Vor allem in der sogenannten mittleren Stoa, bei Panaitios und bei Poseidonios, wurde die Affektenlehre gegenüber der alten Stoa stark modifiziert. Die folgenden Betrachtungen sind auf die alte Stoa beschränkt, also im wesentlichen auf Zenon, Kleanthes und Chrysipp. Auch innerhalb der alten Stoa hat die Affektenlehre gewisse Modifikationen erfahren, von denen einige uns noch beschäftigen werden. Im allgemeinen aber wird die alte Stoa im folgenden als eine Einheit betrachtet, ein | Verfahren, das deshalb ebenso unausweichlich wie berechtigt ist, weil unsere Quellen zwischen Chrysipp und Zenon, auch wo die Namen genannt sind, nicht immer zuverlässig unterscheiden.

Zenon und Chrysipp bezeichnen die ἡδονή als ein ἀδιάφορον, als etwas Gleichgültiges.[2] Nun ist nach stoischer Lehre alles außer Tugend und Laster ohne jeden wirklichen Wert, also ἀδιάφορον, aber innerhalb der großen Klasse der ἀδιάφορα unterschied man doch Wertvolleres und weniger Wertvolles. Auch unter diesem eingeschränkten Gesichtspunkt findet die ἡδονή in der Mehrzahl der Zeugnisse keine Anerkennung: Sie gehört nicht zu den προηγμένα, freilich auch nicht zu den ἀποπροηγμένα.[3] Das ist alles andere als selbstverständlich, denn die προηγμένα, die relativ wertvollen Dinge, werden oft gleichgesetzt mit den ‚naturgemäßen‘ Dingen, dem großen Bereich der κατὰ φύσιν.

Dazu gehören das Leben, Gesundheit, Stärke, aber auch Reichtum, Ansehen und ähnliches. Der Begriff des Naturgemäßen ist also durchaus nicht eng gefaßt. Es ist schwer einzusehen, daß die ἡδονή, die doch oft eindeutig naturgemäße Ursachen hat, im allgemeinen nicht zu den κατὰ φύσιν gerechnet wird. Freilich gibt es Ausnahmen: Ein sonst wenig bekannter Vertreter der Schule, Archedemos von Tarsos, gab zu, daß die ἡδονή zu den κατὰ φύσιν gehöre, aber schränkte dies Zugeständnis sofort ein, indem er sagte, das gleiche gelte auch für die

---

[2] SVF 1,190 (Stob. *ecl.* 2, p. 58,2-4 Wachsmuth); SVF 1,195 (Gellius 9,5,5).

[3] SVF 3,155 (Sextus Emp. *math.* 9,73); SVF 3,136 (Stob. *ecl.* 2,81,11-15). Pearson (The Fragments of Zeno and Cleanthes, London 1891, 69) vermutet, daß für Zenon und Kleanthes die ἡδονή zu den ἀποπροηγμένα gehörte. Das wird von Graeser 135 überzeugend widerlegt.

Haare in der Achselhöhle; einen Wert habe die ἡδονή nicht.[4]—Ohne Einschränkung heißt es in der Darstellung der Lehre Zenons bei Diogenes Laertius 7, 148 (SVF 2, 1132), die Allnatur strebe nach dem Nützlichen und nach Lust; das könne man erkennen am kunstvollen Bau des Menschen. Eine solche Auffassung der ἡδονή ist mit der stoischen Grundforderung, entsprechend der Natur zu leben, ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, durchaus vereinbar. Das Streben nach ἡδονή ist ja—zumindest in seiner ursprünglichen und unverfälschten Form, die beim Kleinkind beobachtet werden kann—fast immer auch ein Streben nach Naturgemäßem: nach Nahrung, Wärme und liebevoller Geborgenheit. Dies Streben aber leugneten die Stoiker keineswegs; es ist im Gegenteil der Ausgangspunkt ihrer ethischen Deduktionen. Und doch wird die ἡδονή im allgemeinen mehr oder weniger schroff abgelehnt. Warum gaben die Stoiker nicht zu—oder doch nur selten und zögernd—, daß der Mensch von Natur aus (und damit berechtigterweise) nach der ἡδονή strebe? Der Grund dafür ist offensichtlich das Bedürfnis nach Abgrenzung von den Epikureern. Für die Epikureer war die ἡδονή das eigentliche Ziel, das τέλος des menschlichen Strebens. Für die Stoiker dagegen ist das Telos das Naturgemäße, das in einem späteren Entwicklungsstadium des Menschen nicht mit der ἡδονή im gewöhnlichen Sinne zusammenfällt. Deshalb lehrten sie, die ἡδονή sei zwar oft eine Folgeerscheinung, ein ἐπιγέννημα des Naturgemäßen;[5] erstrebt | aber werde nicht die ἡδονή, sondern das sie auslösende κατὰ φύσιν. Man darf vermuten, daß sich die Vertreter dieser Lehre durchaus dessen bewußt waren, daß in der Praxis kaum ein Unterschied bestand zwischen dem Streben nach dem Naturgemäßen und dem Streben nach der aus dem Naturgemäßen resultierenden ἡδονή, also etwa zwischen dem Streben nach Nahrung und dem Streben nach Sättigung. Es hätte für die Stoiker nahegelegen, die ἡδονή ohne alle Einschränkung als naturgegeben anzuerkennen, als ein lenkendes Prinzip, das durch seine Anziehungskraft den heranreifenden Menschen auf die κατὰ φύσιν aufmerksam macht, und in späteren Texten klingt eine solche Lehre auch an. Aber wohl im Hinblick auf die Epikureer haben die frühen Stoiker der ἡδονή die Eigenschaft, naturgemäß und damit ein προηγμένον zu sein, meist nachdrücklich abgesprochen.[6]

---

[4] SVF 3 Archedemus 22 (Sextus Emp. *math.* 9,73).

[5] SVF 3,178 (Diogenes L. 7,85f.); vgl. auch SVF 3,405.

[6] Pearson (s.o. Anm. 3) vermutet ansprechend, daß bereits Kleanthes' Schrift Περὶ

Bereits aus dem bis jetzt Gesagten ergibt sich, daß mit dem Gebot der ἀπάθεια, das für den stoischen Weisen, den schlechthin vollkommenen Menschen, gilt, nicht die konsequente Bekämpfung jeder Form von Lust, von ἡδονή, gemeint sein kann. Denn da die ἡδονή eine unausweichliche Folgeerscheinung des Erlangens bestimmter naturgemäßer Güter oder bestimmter naturgemäßer Handlungen ist, könnte sie ja nur dadurch vermieden werden, daß man eben diesem Naturgemäßen aus dem Wege geht. Das aber wäre das genaue Gegenteil der stoischen Maximen.—Daß mit der Forderung der ἀπάθεια, der Freiheit von πάθη, nicht etwa Gefühllosigkeit gemeint sein kann, ergibt sich auch aus einem hochinteressanten, merkwürdigerweise fast völlig unbeachteten Text (SVF 3,448 = Diog. L. 7,117) : ... φασὶ δὲ καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφόν, διὰ τὸ ἀνέμπτωτον εἶναι. εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ, τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτω. Härte und Unerweichlichkeit gehören zum Gegenbild des Weisen; es ist ein Zeichen äußerster Torheit, alle Gefühle von sich fern zu halten und in sich abzutöten.[7]

Auch der Weise empfindet also Lust und Freude,[8] und einige Stoiker hätten sicher keinen Anstoß daran genommen, diese Empfindungen als ἡδονή zu bezeichnen. Aber | wohl schon früh[9] differen-

---

ἡδονῆς eine Streitschrift gegen die Epikureer war. Für die negativen Assoziationen, die dem Begriff ἡδονή schon seit langem anhafteten, ist auch der bekannte Ausspruch des Antisthenes bezeichnend μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην (fr. 108 Decleva-Caizzi). Es kann nicht überraschen, daß man in der stoischen Schule den Eindruck einer positiven Bewertung der ἡδονή sorgfältig vermeiden wollte. Immerhin zeigt Diog. L. 7,103 (nicht in SVF) ἀλλ' οὐδὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν φασιν Ἑκάτων τ' ἐν τῷ ἐνάτῳ Περὶ ἀγαθῶν (Gomoll 5) καὶ Χρύσιππος ἐν τοῖς Περὶ ἡδονῆς· εἶναι γὰρ καὶ αἰσχρὰς ἡδονάς, μηδὲν δ' αἰσχρὸν εἶναι ἀγαθόν, daß die Ablehnung nicht grundsätzlich war. Selbst Chrysipp erkannte, wenn er einmal vom strengen Sprachgebrauch abwich, auch ‚gute‘ ἡδοναί an.—Daß die ἡδονή zu den ἀδιάφορα gehört, ist übrigens auch im gegenteiligen Sinne zunächst auffällig: Im Hinblick auf ihre Einordnung als eines der vier verwerflichen πάθη sollte man eine negative Bewertung erwarten. Vgl. dazu u. Anm. 10. Bei Graeser 135-138 sind die beiden Probleme nicht klar geschieden.

[7] Vgl. auch Seneca *ep.* 71,27 *non educo sapientem ex hominum numero nec dolores ab illo sicut ab aliqua rupe nullum sensum admittente summoveo*; Epict. 3,2,4 οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα.

[8] Es ist irreführend, wenn z.B. bei Gould 34, 172, 187f. ohne jede Einschränkung vom Ideal der ἀπάθεια gesprochen wird. Für eine Revision des verbreiteten Bildes vom gefühllosen Weisen plädieren entschieden Haynes und Rist 1969, 25f., 31f.; 1978, 260. Long 1974, 176 Anm. 2 und Lloyd 233f. verzichten zum Nachteil ihrer Darlegungen auf die Behandlung der Lehre von den εὐπάθειαι (vgl. unten Anm. 19).

[9] In den Zeugnissen ist Zenons Name nicht genannt, aber die von Rist 1969, 31f. für eine frühe Datierung angeführten Gründe überzeugen. Für Chrysipp ist die Lehre von den εὐπάθειαι durch SVF 3,440f. gesichert.

zierte man zwischen zwei Arten freudiger Empfindung: Die aus verschiedenen Gründen tadelnswerte[10] Lustempfindung nannte man ἡδονή, die naturgemäße und billigenswerte Freude dagegen wurde als χαρά bezeichnet. Ähnliche Begriffspaare gab es auch für die Furcht, die im schlechten Sinne φόβος, im guten Sinne εὐλάβεια hieß, und für das Begehren, das man im schlechten Sinne ἐπιθυμία, im guten Sinne dagegen θέλησις, βούλησις oder ὄρεξις nannte. Der Oberbegriff für die ‚schlechten‘ Affekte ist fast durchweg πάθη, die ‚guten‘ heißen meist εὐπάθειαι.[11] In einem wichtigen (bei von Arnim fehlenden) Text, der gerade für den Bereich der Freude aufschlußreich ist, heißt das positive Gegenstück der πάθη schlicht πείσεις.[12]

---

[10] Auch mit dieser Klassifizierung steht es auf den ersten Blick im Widerspruch (vgl. o. Anm. 6), daß die ἡδονή zu den ἀδιάφορα, gelegentlich sogar zu den προηγμένα gerechnet wurde. Hier ist offenbar zu unterscheiden zwischen ἡδονή im Sinne von ‚Lustempfindung‘ als einem objektiven Phänomen, das sich bei bestimmten Handlungen einstellt (in dieser Bedeutung ist ἡδονή ein ἀδιάφορον), und der Bedeutung ‚Gemütsbewegung‘, die erst durch ein zustimmendes Urteil zu diesem Phänomen zustandekommt, welches auf der irrigen Annahme beruht, die Lustempfindung (die als solche gar nicht bestritten wird) sei ein ‚Gut‘.

[11] SVF 3,431 (Diog. L. 7,116): εἶναι δὲ καὶ εὐπαθείας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν· φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβηθήσεσθαι δέ. τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. Es ergibt sich das scheinbare Paradox, daß εὐπάθεια und ἀπάθεια identisch sind. Aber während ἀπάθεια vornehmlich eine permanente Verfassung des Weisen beschreibt, begegnet εὐπάθεια als Benennung der je einzelnen ‚richtigen‘ Gemütsbewegungen, tritt darum häufig auch im Plural auf. Zum lexikographischen Hintergrund beider Termini vgl. jetzt White 115-119, der richtig betont, daß εὐπαθής als stehendes Attribut des Weisen für die Stoiker wohl deshalb nicht brauchbar war, weil die Grundbedeutung ist ‚easily affected‘ (Liddell/Scott/Jones), ‚easily prone to πάθη‘ (White). Er überzeugt jedoch nicht mit seiner Annahme, daß mit ἀπαθής/ἀπάθεια das Fehlen solcher Affekte gemeint ist, die dem Weisen von außen aufgenötigt werden. Die ‚Zustimmung‘ (oder ihre Verweigerung) zu den ‚falschen‘ Affekten steht in der Macht des Individuums, der Mensch ist verantwortlich für seine πάθη und die daraus entstehenden ἁμαρτήματα. Und auch die εὐπάθειαι werden ‚von außen her‘, in der Regel durch Sinneseindrücke, ausgelöst.

[12] Nemesius Emesenus, De natura hominis, ed. C. F. Matthaei, Halle 1802, p. 223: καλοῦσι δὲ τὰς ἐπακολουθούσας τῇ θεωρίᾳ καὶ ταῖς καλαῖς πράξεσιν ἡδονὰς οὐ πάθη ἀλλὰ πείσεις· τινὲς δὲ κυρίως τὴν τοιαύτην ἡδονὴν χαρὰν λέγουσιν. Πεῖσις begegnet u. a. bei Marc Aurel als Synonym für πάθος, als Gegenbegriff zu πάθος jedoch nur hier. Nemesius nennt die stoische Schule nicht, aber die nur für die Stoa belegte Gegenüberstellung ἡδονή/χαρά schließt einen Zweifel an der Quelle weitgehend aus. Im griechischen Text (hier nach Bonhöffer 1890, 293) setzt Matthaei nach ἡδονάς ein Komma, versteht also οὐ πάθη ἀλλὰ πείσεις als Apposition. Die zahlreichen lateinischen Übersetzer des Nemesius haben das Begriffspaar nicht verstanden, da für sie πάθος gleichbedeutend mit *passio* war: Alfanus, Erzbischof von Salerno (11. Jh.) übersetzt (ed. Burkhard, Lipsiae 1917, p. 99,19) *non passiones sed actiones*, Burgundio v. Pisa (12. Jh.; ed. Verbeke/Moncho, Leiden 1975, p. 98,21) *non*

Nun ist mit diesen doch sehr künstlichen Unterscheidungen nicht viel gewonnen für das Verhältnis der Stoiker zur ἡδονή. Es stellt sich folgende Frage: Wie unterscheidet sich ἡδονή von χαρά? Sind sie toto genere verschieden, oder unterscheiden sie sich nur durch ihre jeweilige Intensität? Kennt auch der Weise ἡδοναί und daneben die χαρά, | oder aber erscheint bei ihm die ἡδονή stets in der Form der χαρά? Eine Antwort auf diese Fragen läßt sich finden, wenn man die zahlreichen Aussagen über Affekte im allgemeinen und über die ἡδονή im besonderen in Verbindung mit der stoischen Theorie des menschlichen Handelns genauer betrachtet. Jede menschliche Handlung nimmt nach stoischer Theorie ihren Ausgang von einer ,Vorstellung', einer φαντασία. Man dachte dabei zunächst an einen Sinneseindruck, aber der Begriff umfaßt auch Vorstellungen aus dem Inneren des Menschen, z. B. aus dem Gedächtnis heraus. In beiden Fällen empfängt der Mensch die φαντασία; seine Rolle dabei ist passiv. Nach stoischer Auffassung, die sie mit den skeptischen Akademikern teilten, kommt mit der φαντασία allein noch keine Erkenntnis, weder eine richtige noch eine falsche, zustande. Der die φαντασία Empfangende muß vielmehr zunächst seine Zustimmung, συγκατάθεσις, zur φαντασία geben—oder auch verweigern. Wird die Zustimmung erteilt, gibt es folgende Möglichkeiten: a. Sie wird zu Unrecht erteilt, denn die φαντασία ist ein Trugbild; der um Erkenntnis Bemühte erliegt einem Irrtum (ψεῦδος). b. Sie wird zu Recht erteilt, aber nur zögernd und ,schwach'. Der um Erkenntnis Bemühte bleibt in bloßer ,Meinung' (δόξα) befangen. c. Sie wird zu Recht und mit dem nötigen Nachdruck erteilt. Nur in diesem Falle wird der Sachverhalt ,erfaßt'; der Erkennende vollzieht eine κατάληψις.[13]

Für die Stoiker galt es als selbstverständlich, daß auch der Nicht-Weise oft mit Recht zustimmt; auch ihm gelingen also καταλήψεις, und zwar umso öfter, je näher er dem Ideal des Weisen kommt.

---

passiones sed suasiones, ebenso Fr. Io. Conon [Kuno], Argentorati 1512 (nach Matthaei), Georg. Valla, Lugduni 1533 (nach Matthaei) *suavitates*. Daß Cicero die naheliegende lateinische Übersetzung mit *passio* (*passio* = Leidenschaft erst seit Augustin und Servius) vermieden hat, macht es wahrscheinlich, daß auch er die Bezeichnung πεῖσις in seinen griechischen Texten nicht vorgefunden hat. Zu seiner Wiedergabe von εὐπάθεια mit *constantia* s.u. Anm. 31.

[13] Vgl. SVF 2,993 = Plut. *Stoic. rep.* 1056F μὴ ἐπέχοντας ἁμαρτάνειν λέγουσιν, ἂν μὲν ἀδήλοις εἴκωσι προπίπτοντας, ἂν δὲ ψευδέσι διαψευδομένους, ἂν δὲ κοινῶς ἀκαταλήπτοις δοξάζοντας ...; dazu Verf., Ἀσθενὴς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N. F. 3, 1977, 83-92, bes. 87f. [s.o. S. 1-15, bes. 7-9].

Solange er diesen Zustand noch nicht erreicht hat, unterlaufen ihm freilich immer wieder auch zu Unrecht gegebene Zustimmungen, und die führen entweder zu Irrtümern oder zu ‚Meinungen‘, zur δόξα.

Ein Teil der φαντασίαι nun ist rein kognitiver Natur, d. h. nicht geeignet, ein Streben oder eine Handlung auszulösen. Ein anderer Teil der φαντασίαι aber ist seinem Wesen nach eben darauf angelegt. Diese zweite Gruppe der φαντασίαι hieß wahrscheinlich φαντασίαι ὁρμητικαί; leider ist die Bezeichnung nur einmal belegt (SVF 3,169 = Stob. *ecl.* 2,86,17-19): „Dasjenige, das das Streben in Bewegung setzt, ist nach ihrer Auffassung nichts anderes als die ein Streben auslösende Vorstellung dessen, was gerade richtig ist.“[14] Die Zustimmung zu einer φαντασία ὁρμητική hat also andere Folgen als die Zustimmung zu einer rein kognitiven φαντασία. Wer der Vorstellung „dieser Tisch hat vier Beine“ zustimmt, hat diesen Tatbestand ‚erkannt‘ (falls er zu Recht zugestimmt hat); wer dagegen der Vorstellung zustimmt „dieser Apfel ist begehrenswert“, hat diesen Tatbestand nicht nur erkannt, sondern löst mit seiner Zustimmung zugleich ein Streben, eine ὁρμή nach diesem Apfel aus.

Auch hier kann es selbstverständlich zu falschen Zustimmungen kommen. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß einer φαντασία ὁρμητική die Zustimmung gegeben wird, die keine Zustimmung verdient. Wer den Zustand der Weisheit noch nicht | erreicht hat, kann z. B. dem Trugbild eines vergifteten Apfels die Zustimmung erteilen und damit eine ὁρμή, Appetit auf diesen Apfel, auslösen. Ein derartiger Irrtum ist eine der beiden möglichen Ursachen eines Affekts. So wird die ἡδονή, die verwerfliche Freude, unter anderem definiert als δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, als akute Meinung, ein Gut habe sich eingestellt, die ἐπιθυμία als δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ, Streben nach einem Gut, mit dem man rechnet.[15] Daß eine solche sachlich falsche Zustimmung zu einem nur scheinbaren Gut verwerflich ist, liegt auf der Hand. Aber auch eine zu Recht erteilte Zustim-

---

[14] … τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ’ ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος.

[15] SVF 3,391 ([Andronicus] Περὶ παθῶν 1 Glibert-Thirry, p. 11 Kreuttner) Πάθος ἐστιν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα … τὰ γενικώτερα πάθη τέσσαρα· λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή. λύπη μὲν οὖν ἐστιν ἄλογος συστολή, ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ’ ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις· ἢ φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις· ἢ δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἡδονὴ δὲ ἄλογος ἔπαρσις· ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ’ ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

mung kann einen verwerflichen Affekt zur Folge haben. Darin unterscheidet sich die φαντασία ὁρμητική von der kognitiven φαντασία. Wer Wahres als wahr anerkennt, kann darin nicht zu weit gehen. Aber wer Erstrebenswertes als erstrebenswert anerkennt und damit eine ὁρμή auslöst, kann sich auch darin verfehlen: Er kann in der richtigen Richtung zu weit gehen. Daß ein Hungriger nach Speisen greift, ist zweifellos naturgemäß und darum sittlich richtig. Aber das natürliche Bedürfnis kann zur Gier entarten; aus dem naturgemäßen Streben nach Wohlstand kann Geiz und Raffsucht werden. Auf diese Art der Affekte bezieht sich die verbreitete[16] Definition des πάθος als einer ὁρμὴ πλεονάζουσα, als eines über das rechte Maß hinausgehenden Strebens.[17] |

An dieser Stelle müssen wir kurz auf ein Problem eingehen, das sich gerade im Hinblick auf den uns hier interessierenden Affekt, die ἡδονή, stellt. Die Definition des πάθος als ὁρμὴ πλεονάζουσα ist

---

[16] Vgl. o. Anm. 15 sowie SVF 1,205 (Diog. L. 7,110) ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα. (Stob. *ecl.* 2,44,4) πᾶν πάθος ὁρμὴ πλεονάζουσα (ib. 2,88,8-10) πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς ‹ἄλογον› παρὰ φύσιν.

[17] Hier und im folgenden ist vorausgesetzt, daß mit der Definition des Affekts als einer ὁρμὴ πλεονάζουσα ein anderer Sachverhalt gemeint ist als in der ebenfalls weit verbreiteten Definition des Affekts als einer ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις (u.a. SVF 1,205 = Diog. L. 7, 110). Diese Annahme erscheint zwingend, auch wenn in den Zeugnissen beide Definitionen meist durch einfaches ἤ verbunden sind, so daß sie auf den ersten Blick als austauschbar angesehen werden können. Das einfache ἤ schließt jedoch einen Gegensatz nicht aus; vgl. z. B. SVF 3,500 = Stob. *ecl.* 2,93,16-18 W., wo mit ἤ zwei einander ausschließende Arten des ἁμάρτημα (durch Tun bzw. durch Unterlassen) verbunden werden. Ferner: Eine nur durch ihr Übermaß fehlerhafte ὁρμή dürfte kaum ohne weitere Qualifizierung als παρὰ φύσιν (s.o.) bezeichnet werden. Graeser (152 m. Anm. 22) beruft sich für die Beziehung beider Definitionen auf „ein und dasselbe Phänomen“ auf SVF 3,479 (Galen *PHP* 4,5, p. 366f. M., p. 262,6-12 De Lacy) und auf SVF 3,462 (Galen *PHP* 4,2, p. 338f. M., p. 240,21-23 De Lacy). Aber an beiden Stellen setzt Chrysipp die Definitionen zunächst als verschieden voraus; dann bemüht er sich, die Gemeinsamkeiten herauszustellen. Besonders deutlich ist p. 262, 10f. De Lacy ὑπερβαίνουσα γὰρ τὸν λόγον ἡ ὁρμὴ καὶ παρὰ τοῦτον ἀθρόως φερομένη οἰκείως τ' ἂν πλεονάζειν ῥηθείη καὶ κατὰ τοῦτο παρὰ φύσιν γίγνεσθαι καὶ εἶναι ἄλογος, ὡς ὑπογράφομεν, wo durch κατὰ τοῦτο (‚unter diesem Gesichtspunkt‘) die Formulierungen παρὰ φύσιν und ἄλογος für die ὁρμὴ πλεονάζουσα gerechtfertigt werden. In der Tat kann man Chrysipp zugeben, daß jede ὁρμὴ πλεονάζουσα in einem gewissen Sinne auch eine ἄλογος κίνησις ist; aber es ist schlechterdings sinnlos, ein schon im Ansatz, d.i. in seiner Zielrichtung falsches Streben als ὁρμὴ πλεονάζουσα zu bezeichnen. Die inhaltliche Gleichsetzung der beiden Definitionen wäre nur unter der Voraussetzung denkbar, daß es überhaupt keine falschen φαντασίαι ὁρμητικαί gibt. Diese ohnehin nicht sehr wahrscheinliche Annahme wird durch die Parallelität zum kognitiven Erkenntnisprozeß widerlegt, wo zwischen ‚falsch‘ und ‚unklar‘ scharf geschieden ist. Vgl. o. Anm. 13.

unmittelbar einleuchtend für die Begierde und für die Furcht (in diesem Falle ist die ὁρμή eine zu weit gehende Fluchtbewegung, eine ἀφορμή). Es ist dagegen nicht ohne weiteres einzusehen, daß auch die beiden anderen Grundaffekte, ἡδονή und λύπη, ein ‚Streben‘ sind. Sie unterscheiden sich von Furcht und Begierde ja gerade dadurch, daß das vermeintliche Gut oder Übel schon da ist, während es im Falle von ἐπιθυμία oder φόβος erst für die Zukunft erhofft oder befürchtet wird. Ἡδονή und λύπη werden daher mehrfach auch ohne jeden Bezug auf eine ὁρμή definiert, nämlich als ἄλογος ἔπαρσις bzw. ἄλογος συστολή, als nicht vernunftgemäße Erhebung bzw. nicht vernunftgemäße Zusammenziehung. Diese Definitionen sind klar und verständlich; wenn man ihnen folgt, sind ἡδονή und λύπη keine ὁρμαί, sondern eher Reaktionen. Nach Erlangung eines vermeintlichen Gutes oder Übels stellt sich folgende φαντασία ein: „Dies ist ein Gut, über das sich zu freuen angemessen ist“; dieser φαντασία wird die Zustimmung erteilt, darauf tritt die Freude ein. Zumindest ein Zeugnis allerdings scheint zu beweisen, daß diese naheliegende Erklärung der stoischen Lehre nicht gerecht wird. Galen zitiert aus Chrysipp folgende Erklärung des Nachlassens der λύπη (SVF 3,466, p. 117, 25-28 = Galen *PHP* 4,7, p. 395f. M., p. 284,7-9 De Lacy): εἶτ' ἐπιφέρων φησί· δοκεῖ δέ μοι ἡ μὲν τοιαύτη δόξα διαμένειν, ὅτι κακὸν αὐτὸ ὃ δὴ πάρεστιν, ἐγχρονιζομένης δ' ἀνίεσθαι ἡ συστολὴ καὶ ὡς οἶμαι ἡ ἐπὶ τὴν συστολὴν ὁρμή. Auch für die Erklärung der λύπη ist hier also der Begriff der ὁρμή herangezogen. Die συγκατάθεσις löst nicht die λύπη selbst aus, sondern eine ὁρμὴ ἐπὶ τὴν συστολήν, ein Streben nach ‚Zusammenziehung‘. Entsprechendes läßt sich selbstverständlich für die ἡδονή sagen. Es ist wohl kein Zufall, daß Chrysipp nicht von einer ὁρμὴ ἐπὶ τὴν λύπην spricht, denn die λύπη selbst gilt ihm ja als ὁρμή; nur ändert das an der Sache nicht viel. Auch die Parallelität zwischen den präsentischen und den futurischen Affekten wird durch diese Theorie nur scheinbar gerettet: Begierde und Furcht sind doch wohl zu verstehen als Streben nach bzw. Flucht vor einem scheinbaren Gut oder Übel. Dort ist eindeutig der Affekt selbst die ὁρμή, ihr Gegenstand ist eine Sache. In strenger Analogie zur ὁρμὴ ἐπὶ τὴν συστολήν dagegen sollte man die Begierde verstehen als eine ὁρμὴ ἐπὶ τὴν ἐπιθυμίαν, also als ein Streben nach einem unmäßigen Streben. Diese Widersprüche lassen sich auf Grund der uns vorliegenden Zeugnisse nicht aufhellen.

Auch eine andere Unklarheit muß kurz erwähnt werden. Bislang sind wir davon ausgegangen, daß durch die Zustimmung zur φαντασία ὁρμητική der Affekt ausgelöst wird. Der Affekt folgte also auf die συγκατάθεσις. Nun scheint Chrysipp im Gegensatz zu Zenon gelehrt zu haben (SVF 3,461; 459), die Affekte seien mit der Zustimmung, hier κρίσις genannt, identisch.[18] Damit ist sicher nicht gemeint, daß das Urteil über | Zustimmung oder Verweigerung durch eine affektische Prädisposition des Urteilenden beeinflußt ist, denn mit einer solchen Auffassung wäre die zeitliche Reihenfolge des Prozesses faktisch verkehrt, ja noch mehr: Ein irrationales Element, eben die affektische Prädisposition, hätte in den Prozeß eingegriffen. Gerade das aber bestritt Chrysipp mit allem Nachdruck. Mit Chrysipps eigenartiger Formulierung kann also nur gemeint sein, daß συγκατάθεσις (κρίσις) und der Affekt zeitlich aufs engste zusammenhängen oder gar zusammenfallen. Wahrscheinlich ist die einprägsame und paradoxe Formulierung „Die Affekte sind Vernunfturteile" aus der Polemik gegen die Platoniker zu verstehen, die neben dem rationalen Seelenteil auch irrationale Elemente annahmen. Die stoische Psychologie dagegen ist streng monistisch; auch die Affekte

---

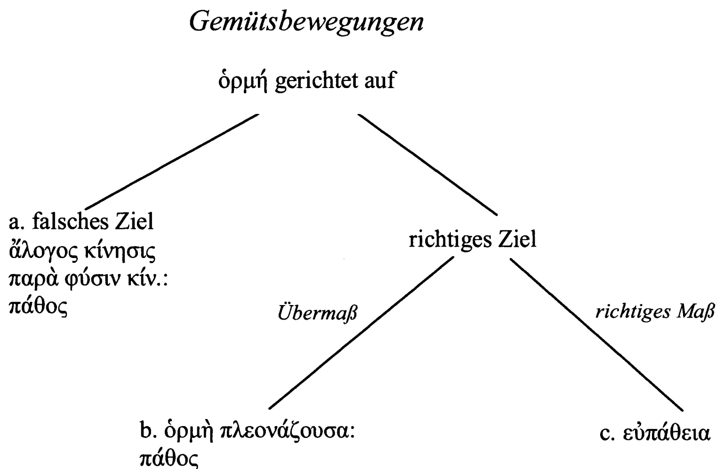
[18] Das bezeugt Galen, der an drei Stellen mit Bestimmtheit spricht: SVF 3,461b (Galen *PHP* 5,1, p. 405 Müller, p. 292,17-20 De Lacy), Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ παθῶν ἀποδεικνύναι πειρᾶται κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων δ' οὐ τὰς κρίσεις αὐτάς, ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ ταπεινώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. *PHP* 4,2, p. 337 Müller, p. 240,5-9 De Lacy (nicht in SVF) καὶ γὰρ αἱ μειώσεις καὶ αἱ ἐπάρσεις καὶ αἱ συστολαὶ καὶ αἱ διαχύσεις—καὶ γὰρ τούτων ἐνίοτε μέμνηται—τῆς ἀλόγου δυνάμεώς ἐστι παθήματα ταῖς δόξαις ἐπιγιγνόμενα. τοιαύτην δέ τινα τὴν οὐσίαν τῶν παθῶν Ἐπίκουρος καὶ Ζήνων, οὐκ αὐτὸς ὑπολαμβάνει, SVF 1,209b (Galen *PHP* 4,3, p. 348 Müller, p. 246,38-248,3 De Lacy) καὶ γὰρ Ζήνωνι κατά γε τοῦτο … καὶ ἑαυτῷ καὶ πολλοῖς ἄλλοις μάχεται τῶν Στωϊκῶν οἳ οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς τῆς ψυχῆς ἀλλὰ [καὶ] τὰς ἐπὶ ταύταις ἀλόγους συστολὰς καὶ ταπεινώσεις καὶ δήξεις ἐπάρσεις τε καὶ διαχύσεις ὑπολαμβάνουσιν εἶναι τὰ τῆς ψυχῆς πάθη. An einer vierten (bei von Arnim fehlenden) Stelle (Hinweis I. G. Kidd) äußert er sich über Zenons Lehre nur mit großer Zurückhaltung und Vorsicht: *PHP* 5,6, p. 458 Müller, p. 334,23-30 De Lacy Ὥστε καὶ τὰ πρὸς τὸν Χρύσιππον ἀντειρημένα μοι διὰ τὸ προκείμενον ἐγένετο, καὶ Ζήνων, εἰ μὲν τὰ αὐτὰ βούλοιτο Χρυσίππῳ, τοῖς αὐτοῖς ἐγκλήμασιν ὑπεύθυνος καθεστήξεται, εἰ δὲ ταῖς τοῦ Πλάτωνος ἀρχαῖς ἕποιτο Κλεάνθει καὶ Ποσειδωνίῳ παραπλησίως, τῆς ἡμετέρας ἂν οὕτω μετέχοι φιλοσοφίας, εἰ δ', ὅπερ ἐγὼ πείθομαι, κρίσεσιν ἐπιγίγνεσθαι τὰ πάθη νομίζοι, μέσος ἂν εἴη τῆς τε χειρίστης ὑπὲρ αὐτῶν αἱρέσεως τῆς Χρυσίππου καὶ τῆς ἀρίστης ἣν Ἱπποκράτης τε καὶ Πλάτων ἁπάντων πρῶτοι μετεχειρίσαντο. Es kann also nicht ausgeschlossen werden, daß die Formulierung der Abweichung Chrysipps von Zenon in der Definition der πάθη auf einer Rekonstruktion Galens beruht. Aber daß es in dieser Frage einen Dissens zwischen Zenon und Chrysipp gab, sollte nicht ernsthaft bezweifelt werden. Galens Zitate zeigen deutlich, daß Chrysipp gegen eine ältere Auffassung polemisiert.

können nur aus der Vernunft selbst hervorgehen; sie sind Modifikationen der Vernunft.[19] |

---

[19] Zum vieldiskutierten Unterschied in der Definition der πάθη durch Zenon und durch Chrysipp s. zuletzt Pohlenz 1938, 187-197; Rist 1969, 31f.; Gould 181-185; Lloyd. Rist betont im Anschluß an Pohlenz den Dissens, während Lloyd durch eine eigenwillige Interpretation der chrysippeischen Lehre den Unterschied zu nivellieren sucht. Er versteht die Entstehung der Affekte als ein Zusammenwirken verschiedener Faktoren (238, 244): ‚imagination, judgment, assent, action‘. Diese Faktoren sind nicht als rein zeitliche Abfolge aufzufassen: es handelt sich vielmehr (237) um „aspects rather than stages“, wobei jedoch nicht an völlige Gleichzeitigkeit gedacht ist (vgl. 237 ‚overlapping‘, 238 ‚telescoping‘). Bereits hier sind Bedenken anzumelden. Lloyd versteht Chrysipps κρίσις als einen der Zustimmung (logisch, teilweise auch zeitlich) vorausgehenden Akt, den er mit der Übersetzung ‚judgment‘ verdeutlicht. Aber die κρίσις ist nichts anderes als die Zustimmung (vgl. z.B. SVF 2,992 Clemens *strom.* 2 πᾶσα … δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις … συγκατάθεσίς ἐστιν, SVF 3,171 Stob. *ecl.* 2,88,1 πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, SVF 3,380 Cicero *Tusc.* 4,14f. *omnes perturbationes iudicia censent fieri et opinione ... opinationem autem ... volunt esse imbecillam adsensionem.* Die richtige Interpretation u.a. bei Gould 185; Voelke 31,89). Lloyd dagegen versteht unter κρίσις = ‚judgment‘ etwas völlig anderes: Da nach stoischer Lehre die Zustimmung stets einer Aussage (ἀξίωμα) erteilt wird (vgl. SVF 3,171 Stob. *ecl.* 2,88,2-5 ἄλλῳ μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ’ ἄλλο δὲ ὁρμάς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασιν …), müsse vor der Zustimmung die Formulierung einer Aussage angenommen werden (239 „… implies a λεκτόν and a proposition or judgment“). Das mag theoretisch richtig sein; aber für die Affektenlehre ist diese Zwischenstufe nicht bezeugt, denn κρίσις kann die von Lloyd behauptete Bedeutung ‚judgment‘ im Sinne von ‚Aussage‘ auf keine Weise haben. Der stehende Ausdruck für ‚Aussage‘ ist ἀξίωμα. (Das Bedeutungsfeld von κρίσις wird von Galen *PHP* 4,5, p. 350 Müller, p. 248,21-25 De Lacy = SVF 3, p. 115,6-10) gut umrissen, wo neben der Bedeutung ‚Entscheidung‘ auch die Bedeutung περίσκεψις ‚Überlegungsprozeß‘ anerkannt wird.) Auch im folgenden kann man Lloyd nicht zustimmen. Er trennt die Affekte (‚emotions‘) von den zugehörigen ‚feelings‘ (239), die er als unabhängig von der Faktorenreihe ‚presentations or sense impressions—representations—judgments—assents‘ sieht. Dafür gibt es in den Zeugnissen nicht den geringsten Anhalt, ebensowenig wie für die Behauptung (239) „… if Chrysippus said that emotions were erroneous judgments he meant erroneous judgments that led to irrational feelings“. Lloyd erklärt nun (240), Zenons Definition der Affekte (‚feelings resulting from erroneous judgments‘ = SVF 1,209a, Galen *PHP* 5,1, p. 405 Müller, p. 292,18-20 De Lacy οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολὰς … εἶναι τὰ πάθη sei nicht temporal zu verstehen, sondern im Sinne einer kausalen Implikation; mithin seien die Definitionen Chrysipps und Zenons inhaltlich identisch. Lloyds Verständnis von ἐπιγίγνεσθαι ist zwar nicht grundsätzlich auszuschließen (vgl. z.B. Platon *Phlb.* 37b), aber die temporale Verwendung überwiegt zu allen Zeiten ganz eindeutig. An zwei Stellen (*PHP* 4,3, p. 348 Müller, p. 246,37 De Lacy, nicht in SVF; ib. p. 349 Müller, p. 248,19 De Lacy = SVF 3 p. 115,4) findet sich ἕπεσθαι als Synonym für ἐπιγίγνεσθαι; auch hier drängt sich das temporale Verständnis auf. Bei dieser Auffassung, die offensichtlich auch von Galen geteilt wird, bleibt der Unterschied in den Definitionen Zenons und Chrysipps in voller Schärfe erhalten.—Auch ein älterer Versuch, die Abweichung Chrysipps von Zenon als gegenstandslos zu erklären, ist unhaltbar. Philippson (154) vermutet, daß Zenon „wie Chrysipp … die συστολαί usw. nicht für die πάθη selbst, sondern für deren Folgen und diese für κρίσεις hielt.“ Dieser Meinung war Chrysipp

Kehren wir zu den möglichen Reaktionen auf eine φαντασία ὁρμητική zurück und damit zur Einteilung der Affekte, die sich auf folgende Weise veranschaulichen läßt:



(Schema 1)

Daß die Positionen a) und b) fehlerhaft und verwerflich sind, liegt auf der Hand, auch wenn es im Rahmen der monistischen stoischen Psychologie nicht leicht einzusehen ist, wie es überhaupt zu einem Fehlverhalten durch Fehlurteile kommen kann. Die Zustimmung, die den Affekt auslöst, gibt ja das ἡγεμονικόν, das leitende rationale | Prinzip im Menschen. Das ἡγεμονικόν aber ist Teil des göttlichen Logos. Kann der göttliche Logos irren? Oder, anders gefragt: Ist es denkbar, daß eine allumfassende planende Vernunft unzuverlässige φαντασίαι ὁρμητικαί zuläßt, ist es denkbar, daß sie das erkennende Individuum mit unzulänglicher Erkenntnisfähigkeit ausstattet? Auf diese Frage, im Kern die alte Frage nach der Herkunft des Schlechten

---

gerade nicht; das von Galen referierte wörtliche Zitat (*PHP* 4,2, p. 367 M. p. 240,3ff. De Lacy = SVF 3, p. 116,3f.) beschränkt sich auf die Definition … τὴν … λύπην ὁριζόμενος μείωσιν εἶναί φησιν ἐπὶ φευκτῷ δοκοῦντι ὑπάρχειν. Das folgende ist ein (böswillig) interpretierender Zusatz Galens, der Chrysipp einen Widerspruch unterstellen will. Zudem scheidet die von Philippson für κρίσις angenommene Bedeutung aus (συστολή als Folge des πάθος, also als Zustand).

in der Welt, hatten die Stoiker eine merkwürdige Antwort bereit. In der Idealsphäre, sowohl im kognitiven wie im praktischen Bereich, ist in der Tat kein Irrtum möglich. Die φαντασία καταληπτική zwingt den Erkennenden zur Zustimmung, die darum auch immer zu Recht erfolgt; das Sittlich-Richtige, das αἱρετόν, bewegt die ὁρμή in vollendeter Weise (αὐτοτελῶς), es läßt ihr keine Möglichkeit zum Irrtum.[20] In der Sphäre der gewöhnlichen Menschen dagegen ist dieser Ablauf gestört, so daß es zu fehlerhaften Urteilen und zu fehlerhaftem Verhalten kommt. Die Ursache dafür sahen die Stoiker, wie erst vor kurzem klar erkannt wurde,[21] in einem Mangel an innerer Spannung (τόνος). Fehlerhafte Zustimmungen heißen deshalb auch ‚schwache' Zustimmungen, die überschießenden ὁρμαί beruhen nicht etwa, wie man vermuten könnte, auf einer Überspannung, sondern auf der Unzulänglichkeit des individuellen τόνος, auf seiner Unfähigkeit, die ὁρμαί, also das Streben nach dem Naturgemäßen, zu zügeln. Auch die ἡδονή beruht demnach auf Schwäche: entweder auf einer ‚schwachen‘, d.i. unrichtigen Zustimmung zur Freude über Dinge, die keine Freude verdienen, oder aber auf der Unfähigkeit, das rechte Maß einzuhalten, die zur unbändigen Freude führt, zur *laetitia gestiens*, wie Cicero es ausdrückt.

Betrachten wir jetzt den positiven Fall (Schema 1, Pos. c). Wenn die durch eine συγκατάθεσις ausgelöste ὁρμή sich auf etwas Naturgemäßes richtet und dabei das rechte Maß zu halten weiß, liegt kein tadelnswerter Affekt vor. Das gilt auch für die Freude, gleichviel, ob man sie versteht als eine ὁρμὴ ἐπὶ τὴν ἔπαρσιν oder als Reaktion auf die Erlangung eines naturgemäßen Gutes. Ist eine solche berechtigte, das rechte Maß haltende Freude nach stoischer Auffassung ebenfalls ἡδονή und damit bestenfalls ein ἀδιάφορον, ein Gleichgültiges, oder haben wir jetzt die Grenze zum Bereich der positiven Gefühle, zu den εὐπάθειαι überschritten? Handelt es sich hier um χαρά? Oder ist derjenige, der noch nicht die volle Weisheit erlangt hat, der χαρά un-

---

[20] Vgl. Sextus Emp. *math.* 7,257 ἐνθένδε οὐχ ἁπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἡ καταληπτικὴ φαντασία, ἀλλ' ὅταν μηδὲν ἔνστημα ἔχῃ. αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται, κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν; SVF 3,131 (Stob. *ecl.* 2,75,1-3) διαφέρειν δὲ λέγουσιν αἱρετὸν καὶ ληπτόν. αἱρετὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ ὁρμῆς αὐτοτελῶς κινητικόν, ‹ληπτὸν δὲ ὃ εὐλογίστως ἐκλεγόμεθα›. ὅσῳ δὲ διαφέρει τὸ αἱρετὸν τοῦ ληπτοῦ …
αὐτοτελῶς Long: αὐτοτελους mss. κινητικόν Canter: νικητικά mss. add. Wachsmuth (zur Interpretation s. Long 1976, 82-85)].

[21] Voelke 88-91; Kerferd 1978a, bes. 489-491.

fähig; ist die χαρά auf den Weisen beschränkt? Diese Fragen sind nicht leicht zu beantworten. Χαρά wird definiert als ἔπαρσις εὔλογος. Das gleiche Attribut begegnet auch in der Definition des καθῆκον, des in einem eingeschränkten Sinne Sittlich-Richtigen (SVF 3,493 = Diog. L. 7,107): ἔτι δὲ καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὔλογον [τε] ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν [τῇ] ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει. Man kann zweifeln, ob εὔλογος bedeutet ‚im λόγος fest gegründet‘ oder aber in einem weniger anspruchsvollen Sinne ‚vernünftig‘, ‚plausibel‘. Aber da das καθῆκον | im Gegensatz zum κατόρθωμα auch dem Nicht-Weisen gelingt, spricht alles dafür, εὔλογος im weiten Sinne als ‚vernünftig‘ zu verstehen. Dann ist auch für die χαρά nicht der Vollbesitz des λόγος Voraussetzung, über die nur der Weise verfügt, χαρά ist dann jede ‚vernünftige‘ Freude, also auch die des Nicht-Weisen. Auch bei dieser Auffassung allerdings wird man ein Mindestmaß von theoretischer Einsicht in die Berechtigung der freudigen Emotion voraussetzen; eine berechtigte und maßvolle, jedoch gänzlich naive Freude hätte man sicher nicht als χαρά bezeichnet.—Es ist uns jedoch auch eine strengere Auffassung bezeugt. So berichtet Philo (SVF 3,671), der φαῦλος habe nie Anlaß zur χαρά, da nur die Kardinaltugenden χαρά auslösen können. Daß nur der Weise der χαρά fähig sei, scheint sich auch aus SVF 3,76[22] zu ergeben: Wenn χαρά ein ἐπιγέννημα τῆς ἀρετῆς ist, nur der Weise aber über ἀρετή verfügt, muß dem Nichtweisen die χαρά unbekannt sein.[23] Seneca[24] sagt es ausdrücklich: *scio ... gaudium nisi sapienti non contingere ...* Und er trägt noch einen neuen Gesichtspunkt bei: *gaudio autem iunctum est non desinere nec in contrarium verti.* Es scheint schwierig, aufgrund dieser widersprüchlichen Aussagen eine der beiden Auffassungen als die ‚richtige‘, d.i. als die der klassischen Stoa zu bezeichnen. Aber die Widersprüche hellen sich auf, wenn die Aussagen über die Affekte in Parallele gesetzt werden mit den Aussagen über die kognitive Erkenntnis und über das praktische Handeln. Auch hier gibt es manche Unklarheiten in der Terminologie; auch hier ist das Gemeinte jedoch völlig klar.

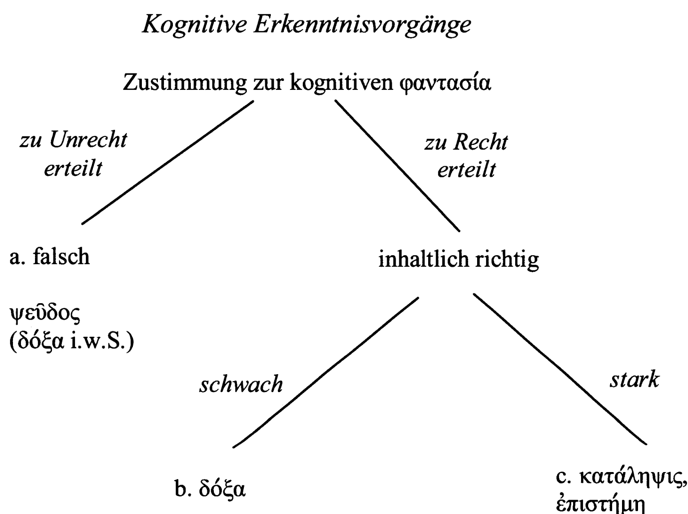
---

[22] Diogenes L. 7,94 (τοιοῦτον δ’ εἶναι τὴν ἀρετήν) ὥσ‹τε› μετέχοντα τάς τε πράξεις τὰς κατ’ ἀρετὴν καὶ τοὺς σπουδαίους εἶναι, ἐπιγεννήματα δὲ τήν τε χαρὰν καὶ τὴν εὐφροσύνην καὶ τὰ παραπλήσια.

[23] Vgl. auch SVF 3,438 (Cicero, *Tusc.* 4,12): *eam* (die βούλησις) *putant in solo esse sapiente.*

[24] *Ep.* 59,2 (SVF 3,435).

Beginnen wir mit dem kognitiven Erkenntnisprozeß. Der Nichtweise kann sich einer φαντασία gegenüber falsch verhalten, und das ist zunächst der weitaus überwiegende Fall. Wer zu Unrecht die συγκατάθεσις erteilt, erreicht anstelle von Wissen entweder Irrtum (ψεῦδος) oder bloße Meinung (δόξα). Eine gewisse Parallelität zwischen den beiden von uns unterschiedenen Arten des Affekts ist unverkennbar: das ψεῦδος entspricht dem schon in seiner Zielrichtung verkehrten Affekt, die δόξα dagegen der ὁρμὴ πλεονάζουσα:



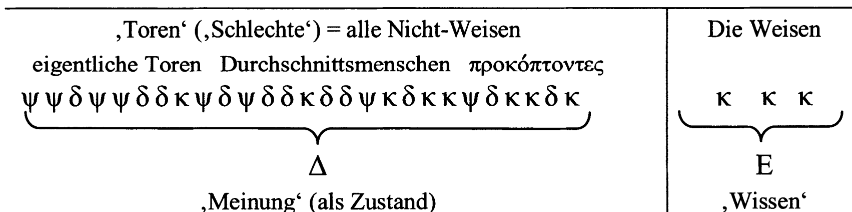
(Schema 2) |

Sowohl die ὁρμὴ πλεονάζουσα als auch die δόξα sind ja nicht völlig verkehrt, es fehlt jeweils nur an der nötigen Kraft, am τόνος, den Affekt zu zügeln bzw. die φαντασία kräftig zu packen, so daß die συγκατάθεσις zur ‚Ergreifung‘, zur κατάληψις wird. Dem φαῦλος mißlingen nun aber nicht sämtliche συγκαταθέσεις. In einigen Fällen erteilt er die Zustimmung zu Recht, ist sich dessen auch bewußt, und packt darum so fest zu, daß wirkliches Wissen entsteht, zunächst freilich nur ein partielles Wissen von isolierten Einzeltatsachen. Solche Erkenntnisakte heißen, wie eben bereits gesagt, καταλήψεις, ‚Erfassungen‘. Diese Art des Erkennens hat der Nicht-Weise mit dem Weisen gemeinsam. Das kann auch nicht anders sein, denn jede einzelne κατάληψις ist in sich vollkommen; auch der Weise kann also im

Einzelfall nicht noch besser erkennen. Der Unterschied ist aber der, daß der Weise eine κατάληψις an die andere reiht, während dem Nicht-Weisen—auch im fortgeschrittenen Stadium—doch immer wieder eine fehlerhafte Zustimmung, ψεῦδος oder δόξα, unterläuft. Der Übergang vom Toren zum Weisen vollzieht sich nun nach stoischer Lehre bekanntlich nicht graduell, sondern als punktueller Umschlag. Sobald die Weisheit erreicht ist, ordnen sich alle einzelnen καταλήψεις zu einem System, das sich gegenseitig stützt und dadurch jeden Irrtum fortan unmöglich macht. Dies in sich festgefügte Wissen des Weisen heißt ἐπιστήμη. Der gleiche Ausdruck bedeutet jedoch gelegentlich auch das einzelne vom Weisen erkannte Faktum, das mit einer κατάληψις zusammenfällt, jedoch weil es einen Teil des Systems der ἐπιστήμη bildet, unwandelbar und unverlierbar ist. Die Entwicklung läßt sich etwa folgendermaßen veranschaulichen:

Die Entwicklung der kognitiven Erkenntnis

ψ = ψεῦδος, ‚Irrtum' im Einzelfall, im weiteren Sinne = δόξα
κ = κατάληψις, ‚Erfassung' im Einzelfall, beim Weisen = ἐπιστήμη
δ = δόξα, ‚Meinung im Einzelfall'
Δ = Meinung als Summe der einzelnen ‚Meinungen', also als Zustand
E = Wissen als Summe der einzelnen ‚Erfassungen', also als Zustand



(Schema 3)

Eine analoge Dreierstufung gibt es auch auf dem Gebiete des sittlichen Handelns. Der Nichtweise verwechselt oft Naturwidriges mit Naturgemäßem und macht sich damit jeweils einer Verfehlung, eines ἁμάρτημα, schuldig. Aber nicht alle seine Handlungen sind Verfehlungen; gelegentlich und mit zunehmender sittlicher Reifung immer häufiger gelingt es ihm, Naturgemäßes zu erlangen, also pflichtgemäß zu | handeln. Solche pflichtgemäßen Akte heißen καθ-

ἥκοντα, ‚zukommende‘ Handlungen. Sie entsprechen den καταλήψεις, auch darin, daß sowohl der Weise wie der Nicht-Weise καθήκοντα vollzieht; die καθήκοντα des Nicht-Weisen sind äußerlich mit den sittlich richtigen Handlungen des Weisen identisch.[25] Beim Weisen kommt jedoch etwas hinzu, das der Nicht-Weise noch nicht hat: die vollendete sittliche Einsicht, die φρόνησις.[26] Ein vom Weisen vollzogenes καθῆκον hat darum auch einen anderen Namen: Es heißt κατόρθωμα, ‚richtige Handlung‘, und wird u.a. definiert als vollendetes καθῆκον, τέλειον καθῆκον. Die φρόνησις, die das κατόρθωμα vom καθῆκον unterscheidet, ist auch die Ursache dafür, daß dem Weisen überhaupt keine ἁμαρτήματα mehr unterlaufen.[27] Die einmal gewon-

---

[25] Die Identität kann rein äußerlich, also zufällig sein (vgl. SVF 3,498 = Cicero *fin.* 3,59, wo die Gesinnung des Handelnden offenbar gar keine Rolle spielt). Der προκόπτων jedoch läßt sich mehr und mehr auch von sittlichen Grundsätzen leiten (vgl. Kidd 1978 und u. Anm. 26), die freilich noch nicht von der vollen Einsicht getragen sind.

[26] Es ist zunächst nicht einzusehen, daß nicht auch dem προκόπτων einzelne κατορθώματα gelingen sollten, und ein Zeugnis scheint diese Möglichkeit in der Tat anzuerkennen: SVF 516b = Sext. Emp. *math.* 11,207 Ἄλλοι δέ εἰσιν οἱ τῷ διομαλισμῷ καὶ τάξει ταῦτα διορίζεσθαι νομίζοντες. καθὰ γὰρ ἐπὶ τῶν μέσων τεχνῶν ἴδιόν ἐστι τοῦ τεχνίτου τὸ τεταγμένως τι ποιεῖν καὶ τὸ ἐν τοῖς ἀποτελέσμασι διομαλίζειν (ποιῆσαι γὰρ ἄν ποτε καὶ ἰδιώτης τὸ τεχνικὸν ἔργον, ἀλλὰ σπανίως καὶ οὐ πάντοτε, οὐδὲ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ ὡσαύτως), ὧδε καὶ τοῦ μὲν φρονίμου φασὶν ἔργον εἶναι τὸ ἐν τοῖς κατορθώμασι διομαλίζειν, τοῦ δὲ ἄφρονος τοὐναντίον (vgl. dazu Tsekourakis 53). Der Weise wäre demnach vom προκόπτων nur durch die Unbeirrbarkeit der φρόνησις unterschieden. Aber dieser Text steht isoliert. Weshalb das κατόρθωμα dem Weisen vorbehalten ist, hat unlängst I. G. Kidd (1978) einleuchtend gezeigt. Er wendet sich gegen neuere Versuche, die stoische Ethik in zwei voneinander scharf getrennte Sphären zu zerlegen: in den Bereich der καθήκοντα, in dem allein das inhaltliche Ziel über den Wert der Handlungen entscheidet, und in den Bereich der κατορθώματα, in dem nur noch die Gesinnung des Handelnden von Gewicht sei. Auch in der (dem Weisen vorbehaltenen) Sphäre der κατορθώματα behalte das inhaltlich bestimmte Ziel seine volle Bedeutung, während umgekehrt auch in der Sphäre der καθήκοντα ein Handeln ohne sittliche Grundsätze gar nicht möglich sei. In jeder konkreten Situation sei nämlich eine Auswahl unter mehreren konkurrierenden προηγμένα zu treffen, so daß stets auch unbestreitbare προηγμένα ‚zurückzusetzen’ seien. (Zum Problem der stets nur relativen Gültigkeit der καθήκοντα vgl. jetzt auch White 111-115.) In vollendeter Weise könne diese Auswahl nur der Weise treffen. Zwar bilde auch der Nicht-Weise seine sittliche Einsicht immer weiter aus; sie sei jedoch noch nicht vollkommen und verdiene noch nicht die Bezeichnung φρόνησις. (Kerferd 1978b, bes. 134f., betont ebenfalls die Interdependenz von ‚How‘ und ‚What‘; seine Darlegungen sind jedoch auf den Weisen beschränkt.) Eine auf einen isolierten Akt beschränkte φρόνησις des Nicht-Weisen könne es nicht geben und damit auch kein isoliertes κατόρθωμα des προκόπτων.

[27] Vgl. u. a. SVF 3,510 (Stob. 4,39,22): Χρυσίππου. Ὁ δ’ ἐπ’ ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει. τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναί πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ’ ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὗται προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἑκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσιν.

nene φρόνησις wirkt ebenso stabilisierend wie das σύστημα der ἐπιστήμη, von dem sie im übrigen auch sachlich nicht zu trennen ist.

Kommen wir zurück zu den Affekten im allgemeinen und zur freudigen Gemütsbewegung im besonderen. Die fehlerhaften Gefühle, die dem ψεῦδος und der δόξα bzw. den ἁμαρτήματα entsprechen, sind ohne jeden Zweifel die πάθη, die Affekte. Die zuletzt betrachteten Zeugnisse über die χαρά zeigen eindeutig, daß die | freudige Gemütsbewegung des Weisen eben diese Bezeichnung, χαρά, hatte. Εὐπάθεια und χαρά gehören also in eine Gruppe mit ἐπιστήμη und κατόρθωμα:

	Nur Nicht-Weise	Weise und Nicht-Weise, vor allem προκόπτοντες	Nur Weise
kognitiver Bereich	ψεῦδος, δόξα	κατάληψις	κατάληψις = ἐπιστήμη
praktisch-sittlicher Bereich	ἁμάρτημα	καθῆκον	καθῆκον = κατόρθωμα
Affekte im allgemeinen	πάθος	πάθος (?) εὐπάθεια (?) πεῖσις (?)	εὐπάθεια πεῖσις
Lust / Freude	ἡδονή	ἡδονή (?), χαρά (?)	χαρά

(Schema 4)

Einen ‚mittleren‘ Begriff für eine objektiv untadelige Gemütsbewegung, die auch dem Nichtweisen gelingt, also eine terminologische Entsprechung zu κατάληψις und καθῆκον, gibt es—soweit wir wissen—nicht, und zwar weder für den engeren Bereich der Freude noch für die Affekte im allgemeinen. Und doch spricht alles dafür, daß man sich die Entwicklung des Affektlebens nicht anders vorstellte als den kognitiven und den praktisch-sittlichen Reifungsprozeß.[28]

[28] Sandbach (67f.) betont, daß die Beschränkung der χαρά auf den Weisen nur dann überzeugen kann, wenn der Gegenstand der χαρά ausschließlich die ‚wahren‘ Güter, d.i. die Tugenden sind. Dieser Auffassung war z. B. Seneca: *ep.* 59,2 *gaudium ... est animi elatio suis bonis verisque fidentis*; ib. 16 *gaudium hoc non nascitur nisi ex virtutum conscientia.* Die weitaus überwiegende Zahl der Zeugnisse läßt jedoch keinen Zweifel daran, daß der Gegenstand der χαρά der gleiche ist wie der der καθήκοντα: der weite Bereich der κατὰ φύσιν. (Vgl. auch u. S. 36 [412]) Mit Recht

Auch dem Nichtweisen mußten zunehmend ‚richtige'[29] Gemütsbewegungen gelingen, bis dann durch den Erwerb des ὀρθὸς λόγος, den man sich umschlagartig dachte, von einem bestimmten Zeitpunkt an nur noch richtige Affekte ausgelöst wurden, also nur noch εὐπάθειαι, darunter χαρά.

Wie man die richtigen Affekte des Nicht-Weisen nannte, wissen wir nicht. Gegen die Bezeichnung als πάθος (im besonderen Falle als ἡδονή) spricht die eindeutig negative | Wertung dieser Termini; gegen die Bezeichnung als εὐπάθεια bzw. als χαρά der essentielle Unterschied zwischen den Affekten des προκόπτων und den Gemütsbewegungen des Weisen. Es ist der gleiche Unterschied wie zwischen καθῆκον und κατόρθωμα: Nur die Gemütsbewegung des Weisen ist von der vollen sittlichen Einsicht getragen.

Nun hat die sittliche Einsicht, die φρόνησις, über die der Weise verfügt, eine noch weitergehende Wirkung. Sie garantiert nicht nur die Richtigkeit der je einzelnen Handlungen; sie bewirkt auch, daß fortan überhaupt keine falschen Handlungen mehr unterlaufen. Das wird dadurch erklärt, daß der Weise aufgrund seiner kognitiven ἐπιστήμη die kosmischen Zusammenhänge durchschaut; aber nicht nur die kognitiven Erkenntnisse, sondern auch die sittlichen Forderungen, der gesamte Bereich der κατὰ φύσιν, fügt sich bei ihm zu einem System— (kognitive) ἐπιστήμη und (praktische) φρόνησις fallen zusammen. Die gleiche Einsicht wirkt auch in den Bereich der Emotionen hinein. Sie verleiht dem Weisen Beständigkeit im Erkennen der Ziele und in der Wahrung des rechten Maßes: Der Weise macht sich niemals mehr falscher Affekte schuldig.

---

erklärt Sandbach, daß unter dieser Voraussetzung nicht leicht einzusehen ist, daß der προκόπτων niemals χαρά empfinden sollte. Seine vorsichtig geäußerte Vermutung (68) jedoch, Plutarch u.a. hätten die stoische Lehre in diesem Punkte mißverstanden und verfälscht, wird man nicht teilen mögen. Das Mißverständnis liegt vielmehr bei Seneca (vgl. auch u. S. 35 [411]). Die Annahme einer ‚richtigen' Freude auch des Nicht-Weisen ist zwingend; wie man sie bezeichnet hat, muß offen bleiben.

[29] ‚Richtig' im Sinne des καθῆκον, nicht des κατόρθωμα, in anderen Worten: Die Gemütsbewegung des Nicht-Weisen, vor allem die des προκόπτων, ist als Phänomen (in der Zielrichtung wie in der Intensität) mit der des Weisen identisch; es fehlt jedoch noch die Einsicht in die Berechtigung der Emotion. Ähnlich wie beim καθῆκον kann die ‚Richtigkeit' rein äußerlich und zufällig sein; aber beim προκόπτων wird man auch hier ein schrittweises Heranreifen an die volle Einsicht annehmen dürfen (vgl. Anm. 25). Eine vollendete χαρά des Nicht-Weisen allerdings kann es ebensowenig geben wie ein κατόρθωμα (vgl. Anm. 26): Die Bestimmung des ‚rechten Maßes' bedeutet stets ein Abwägen zwischen konkurrierenden Werten; dies Abwägen aber setzt eine vollendete Einsicht in den kosmischen Logos voraus.

Für den Bereich des sittlichen Handelns hat Cicero die Entwicklung schön geschildert (SVF 3,188 = *fin.* 3,20): ... *qua inventa selectione et item reiectione* (d.i. die Auswahl des Naturgemäßen) *sequitur deinceps cum officio selectio, deinde ea perpetua,*[30] *tum ad extremum constans consentaneaque naturae* ... Bereits der προκόπτων ist einer *cum officio selectio*, also einer pflichtgemäßen Auswahl der naturgemäßen Güter fähig; er vollzieht καθήκοντα. Wenn er dann zum Weisen wird, ändert sich am Inhalt der *selectio* überhaupt nichts, aber von nun an trifft er ausnahmslos das Rechte. Genau das gleiche ist gemeint in Ciceros Definition der βούλησις, des positiven Gegenstücks zur ἐπιθυμία (SVF 3,438 = *Tusc.* 4,12): *Id* (die Auswahl des Naturgemäßen) *cum constanter prudenterque fit, eius modi appetitionem Stoici* βούλησιν *appellant, nos appellemus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente* ... In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Seneca über die χαρά sagt (SVF 3,435 = *ep.* 59,2): *gaudio ... iunctum est non desinere nec in contrarium verti.* Eine freudige Geistesbewegung ist beim Weisen immer χαρά, niemals die fehlerhafte ἡδονή. Er fällt nicht mehr in den alten Zustand zurück.

Senecas Formulierung gibt freilich auch Anlaß, vor einem Mißverständnis zu warnen, dem Seneca selbst im gleichen Brief erlegen ist (59,16). Dort wird die *gaudii aequalitas* als Ausfluß der *sapientia* bezeichnet; der Weise sei stets voller *gaudium.*[31] | Das ist

[30] Ciceros Wortlaut scheint ebenso wie SVF 3,510 (vgl. o. Anm. 27) auf eine Phase unmittelbar vor Erlangung der ‚Weisheit' hinzuweisen, in der der προκόπτων faktisch bereits wie der Weise unfehlbar ist. Vielleicht ist aber in beiden Texten nur gemeint, daß im letzten Stadium fast keine Fehler mehr unterlaufen.

[31] Auch Ciceros Übersetzung von εὐπάθεια mit *constantia* (SVF 3,438 = *Tusc.* 4,14) scheint in diese Richtung zu weisen (Hinweis A. Michel in der Diskussion). Aber wie der Zusammenhang zeigt, ist *constantia* lediglich der positive Gegenbegriff zu *perturbatio* (πάθος). In den verwerflichen Affekten betont Cicero das Element der Unruhe (vgl. z.B. ib. 13 über die ἐπιθυμία: *voluntas incitata vehementius*, *cupiditas effrenata*; über die ἡδονή: *cum ... effuse animus exultat, laetitia gestiens*). Dabei kann er sich etwa auf eine Aussage wie SVF 1,206 (Stob. *ecl.* 2,39,7-9; 88,11f. πάθος ἐστὶ πτοία ψυχῆς) berufen. In den εὐπάθειαι dagegen betont er das Ruhige und Stetige— vgl. z. B. ib. 13 über das *gaudium*: *cum ratione animus movetur placide atque constanter*. Gemeint ist in beiden Fällen wahrscheinlich die je einzelne Gemütsbewegung, nicht eine permanente Disposition. Denkbar ist allerdings auch, daß Cicero, der ja die εὐπάθειαι auf den Weisen beschränkt, mit dem Ausdruck *constantia* andeuten möchte, daß beim Weisen jede Gemütsbewegung unverbrüchlich als εὐπάθεια auftritt. Sandbach (67 Anm. 1) schließt nicht aus, daß Cicero bei seiner Übersetzung εὐπάθεια mit εὐστάθεια verwechselt hat. (Ähnlich bereits H. Gomoll, Der stoische Philosoph Hekaton, Bonn 1933, 2-19, mit ausführlichen Untersuchungen zur Wortgeschichte von εὐστάθεια.) Es ist zu bedauern, daß von Arnim gerade Ciceros mißverständliche Prägung *constantia* als Überschrift für die Lehre von den

nach klassisch-stoischer Lehre völlig falsch.[32] Der Weise ist zwar immer glücklich, εὐδαίμων, aber keineswegs immer freudig bewegt. Stobaeus (SVF 3,103 = *ecl.* 2,68,24-69,4) sagt es in einer Einteilung der Güter kurz und bündig: ἔτι δὲ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἀεί, τὰ δὲ οὔ, ἀρετὴν μὲν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ, χαρὰν δὲ καὶ εὐφροσύνην καὶ φρονίμην περιπάτησιν οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε ἀεί. Ob der Weise Freude empfindet, ist von den äußeren Umständen ebenso abhängig, wie ob er geht oder steht. Folgerichtig lehrt Stobaeus (SVF 3,113 = *ecl.* 2,77,6-10) Καὶ τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀναγκαῖα εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, τὰ δὲ μή. Καὶ ἀναγκαῖα μὲν τάς τε ἀρετὰς πάσας καὶ τὰς ἐνεργείας χρηστικὰς αὐτῶν· οὐκ ἀναγκαῖα δὲ χαράν τε καὶ εὐφροσύνην καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα.[33] Seneca hat offensichtlich εὐδαιμονία und χαρά verwechselt. Daß dem Weisen die χαρά nicht immer und nicht in vollkommener Weise zuteil wird, kann nach dem vorher Gesagten nicht überraschen. Seine sittliche Pflicht, die er in vollendeter Weise erfüllt, besteht im Streben nach Naturgemäßem, in der Abweisung des Naturwidrigen. Ob er mit diesem Streben Erfolg hat oder nicht, steht nicht in seiner Macht. Ein kranker Weiser strebt pflichtgemäß nach Gesundheit; wenn er damit keinen Erfolg hat, ist er nach stoischer Lehre trotzdem εὐδαίμων, glücklich. Ein Anlaß zur χαρά aber ist das Mißlingen der Heilung sicher nicht. Nur erfolgreiches Streben, nur die Erlangung eines naturgemäßen Gutes kann χαρά auslösen; ob das aber oft, selten oder gar nicht geschieht—darauf hat der Weise keinen Einfluß. Der Weise unterliegt wie der Nichtweise einem steten Auf und Ab von Freude und Entbehrung, von Erfüllung und Mißlingen. Erst dieser Wechsel ist es, der dem Bilde des stoischen Weisen menschliche Züge verleiht. Wenn dem σοφός ewige, noch dazu gleichbleibende Freude gesichert wäre, wäre sein Leben zwar angenehm, aber in hohem Grade langweilig, und auch die Fragestellung dieses Vortrages wäre in sehr simpler Weise gelöst—die treue Erfüllung der Pflicht hätte unausweichlich die Lust, wenn auch in sublimierter Form als χαρά im Gefolge. Das Streben nach Tugend

---

εὐπάθειαι gewählt hat (SVF 3, p. 105).

[32] Seneca hat auch neuere Darstellungen beeinflußt; vgl. z.B. Rist 1969, 25: „The wise man … is possessed of three basic and stable (meine Hervorhebung) emotional … dispositions.“

[33] Vgl. auch SVF 3,103. p. 25,2 und SVF 3,210, p. 50,23.

könnte verstanden werden als ein Streben nach χαρά, die gesamte stoische Ethik wäre einem Hedonismus sehr nahe gerückt.

Aber davon kann keine Rede sein. Nicht Freude ist dem Weisen garantiert, sondern εὐδαιμονία, was vielleicht am besten mit Seelenruhe übersetzt wird. Und dem Weisen ist garantiert, daß er freudige Empfindungen, wenn sie ihm beschieden sind, stets in der richtigen Form, als χαρά, empfindet. Das gibt uns Anlaß zu einer letzten Frage. Ist die χαρά des Weisen eine schwächere, eine stumpfere Freude als die ἡδονή? Ist sie auf den geistigen Bereich beschränkt? Darf der Weise nur mit Vorbehalt, nur innerhalb | enger Grenzen Freude empfinden? Die Fragmente bieten keinen Anhaltspunkt für solche zunächst naheliegenden und oft geäußerten Annahmen. Eine unter dem Namen Andronikos überlieferte Schrift Περὶ παθῶν, die in diesem Punkte sicher stoisch beeinflußt ist, nennt als Unterarten der χαρά: τέρψις, εὐφροσύνη, εὐθυμία.[34] Τέρψις aber ist die angemessene Freude am Nützlichen für die eigene Person, bezieht sich also auf Körperliches und Äußeres. Die auf den geistigen Bereich beschränkte εὐφροσύνη ist nur eine von mehreren Möglichkeiten der χαρά. Die enge Verwandtschaft von χαρά und ἡδονή beweist auch eine bei Galen mehrfach überlieferte Definition der ὄρεξις, die als positives Gegenstück zur ἐπιθυμία erscheint: ὁρίζεται γοῦν αὐτὴν ὁρμὴν λογικὴν ἐπί τι ὅσον χρὴ ἧδον.[35] Nicht durch ihren Gegenstand unterscheiden sich χαρά und ἡδονή (als ὁρμὴ πλεονάζουσα), sondern durch die ‚Richtigkeit‘ der χαρά. Nicht durch Abstriche ist die χαρά gegenüber der ἡδονή charakterisiert, sondern durch ein Mehr, eine zusätzliche Dimension: durch das Wissen um ihre eigene Berechtigung. Es ist nicht einzusehen, weshalb ein solches Wissen die Intensität der Freude dämpfen sollte. Auch die Definition des Pathos als einer ὁρμὴ πλεονάζουσα zwingt nicht zu der Annahme, die χαρά des Weisen sei grundsätzlich verhalten und schwach. Erstens ist es, wie betont, nicht sicher, ob ἡδονή und λύπη als gegenwartsbezogene Affekte überhaupt unter diese Definitionen zu subsumieren sind. Aber selbst wenn das Verbot des πλεονάζειν auch für die Freude gilt: Es ist nirgends

---

[34] SVF 3,432 ([Andronicus] Περὶ παθῶν, 6 Glibert-Thirry, p. 20 Kreuttner).

[35] *PHP* 4,2, p. 337 M., p. 338,36f. De Lacy; ähnlich *PHP* 4,4, p. 351 M., p. 250,8f. De Lacy; *PHP* 5,7, p. 469 M., p. 342,30 De Lacy. An der letztgenannten Stelle hat H(amiltonensis) ἥδοντος; davon ausgehend schreibt De Lacy überall ἐπί τινος … ἥδοντος. Kerferd 1978a, 490 Anm. 2 schlägt ἧδον αὐτῷ vor. Die oben gegebene (am besten bezeugte) Version ist jedoch in jeder Hinsicht unanstößig, und ἐπί c. acc. wird vom Sinn her unabweisbar gefordert.

bezeugt, daß es für jede Freude ein ‚rechtes Maß‘ gibt, und die Polemik der Stoiker gegen die peripatetische Lehre von der Metriopathie ist nicht nur im negativen Sinne zu verstehen. Ferner: Πλεονάζειν ist ein relativer Begriff, auf die jeweilige Situation bezogen. Wenn durch ein Übermaß an Freude über ein geringerwertiges προηγμένον die Erlangung eines höherwertigen προηγμένον gefährdet wird, hat die Warnung vor dem πλεονάζειν—nicht nur innerhalb des stoischen Systems—ihren guten Sinn. Aber sie ist nicht zu verstehen als eine Mahnung, das berechtigte Maß an Freude nur halb auszukosten.

Das populäre Bild des stoischen Weisen, der weder von Freude noch von Leid berührt wird, hat sich als unhaltbar erwiesen, ebenso wie Senecas romantisierende Version, der Weise lebe dahin in steter geistiger Freude. Das Ideal hat einige menschliche Züge gewonnen und ist dadurch attraktiver geworden. An der Schwierigkeit, es zu erreichen, hat sich freilich nichts geändert, denn um jede Freude als χαρά zu erleben, um niemals in ἡδονή zu verfallen, ist der Erwerb der wahren und vollständigen ἐπιστήμη unabdingbare Voraussetzung, und dieser Voraussetzung gegenüber gibt es einstweilen nur προκόπτοντες.[36] |

Literaturhinweise:

A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie, Stuttgart 1890, S. 261-316.

W. Görler, Ἀσθενὴς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie, Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N. F. 3, 1977, S. 83-92. [s.o. S. 1-15]

J. B. Gould, The Philosophy of Chrysippus, Leiden 1970 (Philosophia Antiqua, 17), S. 181-198.

A. Graeser, Zenon von Kition. Positionen und Probleme, Berlin u. New York 1975, bes. S. 135-138; 154-172.

R. P. Haynes, The Theory of Pleasure of the Old Stoa, Am. Journ. Phil. 83, 1962, S. 412-419.

G. B. Kerferd, The Search for Personal Identity in Stoic Thought, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 55, 1972. S. 177-196 (a).

——, Cicero and Stoic Ethics, in: Cicero and Virgil. Studies in Honour of Harold Hunt, ed. by J. R. C. Martyn, Amsterdam 1972, S. 60-74 (b).

——, The Origin of Evil in Stoic Thought, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 60, 1978, S. 482-494 (a).

——, What Does the Wise Man Know?, in: The Stoics, ed. by J. M. Rist. Berkeley usw. 1978, S. 125-136 (b).

[36] Für wichtige Hinweise und fruchtbare Kritik danke ich H. F. Cherniss, A. Dihle, G. B. Kerferd, I. G. Kidd und E. Leites.

——, The Problem of Synkatathesis and Katalepsis in Stoic Doctrine, in: Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly 18-22 septembre 1976, Paris 1978, S. 251-272 (c).
I. G. Kidd, Posidonius on Emotions, in: Problems in Stoicism, ed. by A. A. Long, London 1971, S. 200-215.
——, Moral Actions and Rules in Stoic Ethics, in: The Stoics, ed. by J. M. Rist, Berkeley usw. 1978, S. 247-258.
A. C. Lloyd, Emotion and Decision in Stoic Psychology, in: The Stoics, ed. by J. M. Rist, Berkeley usw. 1978, S. 233-246.
A. A. Long, The Stoic Concept of Evil, Philosophical Quarterly 18, 1968, S. 329-343.
——, Aristotle's Legacy to Stoic Ethics, Bulletin Inst. Class. St. 15, 1968, S. 80f.
——, Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action, in: Problems in Stoicism. ed. by A. A. Long, London 1971, S. 173-199, bes. S. 180-189.
——, Hellenistic Philosophy, London 1974 [^{2}1986], S. 171-173. 184-190.
——, The Early Stoic Concept of Moral Choice, in: Images of Man. Studia G. Verbeke dicata, Leuven 1976, S. 77-92.
R. Philippson, Zur Psychologie der Stoa, Rhein. Mus. 86, 1937, S. 140-179.
M. Pohlenz, Zenon und Chrysipp, Nachr. Ges. Wiss. Göttingen. phil.-hist. Kl. Fachgruppe I, 1936-38, Göttingen 1938, S. 173-210.
J. M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, bes. S. 37-53.
——, The Stoic Concept of Detachment, in: The Stoics, ed. by J. M. Rist, Berkeley usw. 1978, S. 259-272.
F. H. Sandbach, The Stoics, London 1975, S. 59-68.
D. Tsekourakis, Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics, Wiesbaden 1974 (Hermes Einzelschriften 32), bes. S. 30-60.
A.-J. Voelke, L'idée de volonté dans le stoïcisme, Paris 1913, bes. S. 81-95.
N. P. White, Two Notes on Stoic Terminology, Am. Journ. Philol. 99, 1978, S. 111-119.

Galens Schrift *De Placitis Hippocratis et Platonis* (*PHP*) wird zitiert nach der Ausgabe von P. H. De Lacy, Berlin 1978 (Corpus Medicorum Graecorum 5,4,1,2),
Plutarchs Schriften über die stoische Lehre nach der Ausgabe von H. Cherniss: Plutarch's Moralia in 17 volumes, vol. 13.1-2, Cambridge, Mass. 1976 (The Loeb Classical Library).

3

‚HAUPTURSACHEN' BEI CHRYSIPP UND CICERO?

PHILOLOGISCHE MARGINALIEN ZU EINEM VIELDISKUTIERTEN GLEICHNIS (*DE FATO* 41-44)*

Cicero beginnt seinen Bericht über Chrysipps Versuch, die lückenlose Geltung der εἱμαρμένη mit menschlicher Willensfreiheit zu vereinbaren (*fat.* 41-44), mit folgenden Worten: *Chrysippus autem ... causarum genera distinguit, ut et necessitatem effugiat et retineat fatum. „Causarum enim"*, *inquit*, *„aliae sunt perfectae et principales, aliae adiuvantes et proximae. Quam ob rem, cum dicimus omnia fato fieri causis antecedentibus, non hoc intellegi volumus: causis perfectis et principalibus, sed causis adiuvantibus et proximis."* Nahezu alle Übersetzer und Interpreten sind sich über folgendes einig: 1. Von Chrysipp sind zwei Arten von Ursachen gemeint. Zwar finden sich vier Bezeichnungen, aber *perfectae et principales* und *adiuvantes et proximae causae* bilden je eine gedankliche Einheit (Hendiadyoin). 2. Chrysipp unterscheidet ‚vollendete Hauptursachen' und ‚mitwirkende Nebenursachen'.[1] |

---

*) Für fruchtbare Kritik und wichtige Hinweise danke ich Jaap Mansfeld (Utrecht) und Peter Steinmetz (Saarbrücken).

[1] Die oben ausgeschriebenen Übersetzungen aus: M. Tulli Ciceronis De fato, Lateinisch-deutsch. Hrsg. von K. Bayer, München 1963 (Tusculum-Bücherei). Ferner wurden eingesehen: Cicéron, Traité du destin, texte établi et traduit par A. Yon, Paris 1933 (Collection Budé), Nachdrucke; H. v. Arnim, Die stoische Lehre von Fatum und Willensfreiheit, in: Wissenschaftliche Beilage zum 18. Jahresbericht d. Philos. Ges. zu Wien, Leipzig 1905, S. 1-17; O. Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933 (Problemata 9), S. 137-155, bes. 142; M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen 1940 (Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 3,26), S. 104-118, bes. 106f.; W. Theiler, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia für P. Von der Mühll, Basel 1946, S. 35-90, bes. 62f. (Nachdruck in: W. Th., Forschungen zum Neuplatonimus, Berlin 1966, S. 46-103, bes. 74f.); M. E. Reesor, Fate and Possibility, Phoenix 19, 1965, S. 285-297, bes. 288; dies., Necessity and Fate in Stoic Philosophy, in: J. Rist (ed.), The Stoics, Berkeley 1978, S. 187-202, hier 190 („principal and initiating cause"); A. A. Long, Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (I-XIV), Archiv für Geschichte der Philosophie 52, 1970, S. 247-268, bes. 260-263; ders., Freedom and

Beide Annahmen sind unhaltbar. Das Mißverständnis hat seine Wurzel offenbar bei der Bedeutung von *principalis,* das der mit der späteren Sprachentwicklung vertraute Leser mit ‚grundsätzlich', ‚hauptsächlich' zu übersetzen versucht ist. Aber für Cicero scheidet diese Bedeutung aus. Für ihn steht das zunächst überaus seltene Wort noch in klarer Beziehung zu *principium* = Anfang; es heißt also ‚anfänglich', ‚Anfangs-', ‚auf den Anfang bezogen'.[2] Hat man diese Bedeutung vor Augen, wird sofort klar, daß in Ciceros Referat nicht ein, sondern zwei Gegensatzpaare genannt sind. Es handelt sich um

---

Determinism in the Stoic Theory of Human Action, in: Problems in Stoicism, ed. by A. A. Long, London 1971, S. 172-199, bes. 181f.; ders., Hellenistic Philosophy, London 1974, S. 167; ders., The Early Stoic Concept of Moral Choice, in: Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke dicata, Leuven 1976, S. 77-92, bes. 83; A. J. Kleywegt, Fate, Free Will and the Text of Cicero, Mnemosyne 26, 1973, S. 342-349, bes. 342f.; P. L. Donini, Fato e volontà umana in Crisippo, Atti Accad. Torino, cl. sc. mor. 109, 1975, S. 187-230, bes. S. 188, 223 (dort vergröbert: „due generi fondamentali, esterne ed interne"); K.-H. Rolke, Die bildhaften Vergleiche in den Fragmenten der Stoiker von Zenon bis Panaitios, Hildesheim 1976, S. 376 Anm. 150; J. Dillon, The Middle Platonists, London 1977, S. 86 („external and internal causes"); M. van Straaten, Menschliche Freiheit in der stoischen Philosophie, Gymnasium 84, 1977, S. 501-518; M. Frede, The Original Notion of Cause, in: Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology, ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barnes, Oxford 1980, S. 217-249, bes. 237-246; R. Sorabji, Causation, Laws and Necessity, ebda. S. 250-282, bes. 272-276; R. W. Sharples, Necessity in the Stoic Doctrine of Fate, Symbolae Osloenses 56, 1981, S. 81-97, hier S. 85 („external stimulus and the agent's character, the latter being the more important factor"); M. Forschner, Die stoische Ethik, Stuttgart 1981, S. 96f. („vorausgehende Ursachen und Hauptursachen"); B. Inwood, Ethics and Human Action in Early Stoicism, Oxford 1985, S. 46. A. Magris, L'idea di destino nel pensiero antico, vol. 2, Trieste 1985, S. 535 m. Anm. 180; Sophie Botros, Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy, Phronesis 30, 1985, S. 274-304, hier S. 283f.; R. W. Sharples, Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism (Auseinandersetzung mit Botros), Phronesis 31, 1986, S. 266-279, hier S. 272f.; M. J. White, Agency and Integrality. Philosophical Themes in the Ancient Discussions of Determinism and Responsibility, Dordrecht usw. 1985 (Philosophical Studies Series in Philosophy. 32), S. 121f. und 136f. (mit vorsichtiger Formulierung, Zweifel am überlieferten Text); J. Talanga, Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' *De interpretatione* 9 und Ciceros *De fato* ..., Bonn 1986 (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Klassische Philologie 36), S. 132f. Diese Arbeiten werden im folgenden nur mit dem Verfassernamen (ggf. mit Erscheinungsjahr) zitiert.

[2] Unsere Stelle ist nach Ausweis der Lexika der früheste Beleg überhaupt. Aber Lukrez gebraucht an zwei Stellen (2,423 und 5,246) *principialis* (*principalis* ist im Hexameter nicht verwendbar) in der Bedeutung ‚anfänglich'. Das war Cicero durch seine Herausgebertätigkeit (Hieronymus bei Eusebius *chr.* p. 149, 24 Helm [Gr. Christl. Schr. 7]; Cicero *ep. Q. fr.* 2,10,3) vermutlich bekannt: Noch Quintilian verwendet *inst.* 9,1,4 in der Definition des Tropus *principalis* im Sinne von ‚ursprünglich'. Für Ciceros Sprachgebrauch bezeichnend auch *Ac.* 1,26 *earum ... qualitatum sunt aliae principes, aliae ex his ortae.*

eine doppelte Dichotomie, und zwar | unter verschiedenem Gesichtspunkt. Die Gesamtheit der *causae* wird einerseits geschieden in ‚vollendete' (*perfectae*) und ‚(nur) mitwirkende' (*adiuvantes*) Ursachen, andererseits in ‚von Anfang an wirkende' (*principales*) und ‚letzte' (*proximae*) Ursachen. Denn *proximus* heißt nichts anderes als ‚der Wirkung am nächsten stehend'; die *causa proxima* ist also in der Kausalkette das letzte Glied.[3] Daß *proximus* und *principalis* für sich allein ein Gegensatzpaar bilden, zeigt auch die Formulierung Ciceros in *fat.* 42, wo es über das die ‚Zustimmung' herausfordernde *visum* heißt: *proximam causam (habet), non principalem.*[4]

Immerhin ist zuzugeben, daß Cicero—sprachlich alles andere als geschickt—je zwei der vier Begriffe in einer Weise zusammengestellt hat, daß der Eindruck einer engen Beziehung (oder gar der Identität) entsteht. Warum Cicero—vielleicht sogar schon Chrysipp—das getan hat, ist leicht zu vermuten: Sowohl in der Dichotomie *causae principales - causae proximae* wie in der Dichotomie *causae perfectae - causae adiuvantes* ist jeweils eine der beiden Alternativen mit der menschlichen Willensfreiheit schwer oder gar nicht vereinbar, die jeweils andere Möglichkeit dagegen scheint viel weniger bedrohlich. Eine *causa perfecta* läßt per definitionem überhaupt keinen Spielraum, und einer ‚von Anfang an wirkenden' Ursache (*causa principalis*) scheint ebenfalls etwas Unentrinnbares anzuhaften. Wenn dagegen gesagt werden kann, menschliches Handeln komme durch ‚(nur) mitwirkende' und durch ‚letzte', also späte Ursachen zustande, scheint die Unerbittlichkeit der εἱμαρμένη gemildert. Vom Beweisziel aus gesehen ist es also gut verständlich, daß Cicero die beiden ‚bedrohlichen' und die beiden ‚harmlosen' Ursachengruppen zusammengefaßt hat.

Trotzdem bleibt die Formulierung hart, und da sie immer wieder mißverstanden worden ist, scheint es geboten, unsere Auffassung zunächst auf rein sprachlicher Ebene weiter zu begründen. Folgendes

---

[3] Die gleiche Verwendung *fat.* 36, wo die Frage nach einer länger zurückliegenden Ursache für das Schicksal Philoktets zurückgewiesen wird mit der Begründung: *post autem causa fuit propior et cum exitu iunctior.*

[4] Vgl. auch Cicero, *part. or.* 94 *sunt autem aliae causae, quae aut propter principium aut propter exitum conficientes vocantur.* Im Rahmen der gleichen Erörterung, aber hier syntaktisch deutlich getrennt, ist auch das Gegensatzpaar *causa absoluta et perfecta per se - causa ad aliquid adiuvans et efficiendi socia quaedam* genannt.

läßt sich anführen: 1) Die Verbindung *perfectae et principales* wird in § 41 noch dreimal formelhaft wiederholt. Am Anfang von § 42 jedoch heißt es in einem negativen Satz *non ... |perfectas neque principales.* Diese Formulierung wäre anstößig, wenn es sich um einen einheitlichen Begriff handelte: in diesem Falle hätte Cicero auch hier geschrieben *perfectas et principales* (vgl. Thesaurus linguae Latinae s.v. *et*, Sp. 892,28ff.). 2) Ciceros Diktion ist gelegentlich nachlässig. Ein besonders hartes Beispiel ist *Luc.* 99:[5] *Duo placet esse Carneadi genera visorum, in uno hanc divisionem: alia visa esse, quae percipi possint, alia quae non possint, in altero autem: alia visa esse probabilia, alia non probabilia. Genus* heißt hier ohne jeden Zweifel ‚Einteilungsprinzip‘.[6] Wenn man diese Bedeutung auch für *fat.* 41 annimmt (‚Chrysipp wandte auf die Ursachen verschiedene Einteilungsprinzipien an‘), verliert die Stelle viel von ihrer Härte. 3) Auch sonst ist Cicero gerade bei den Gattungseinteilungen, den sogenannten *divisiones*, verschiedentlich unpräzise.[7] So ist die *divisio* der Ursachen in *part. or.* 93f. recht merkwürdig: *causarum ... genera sunt plura. nam sunt aliae, quae ipsae conficiunt, aliae, quae vim ad conficiendum aliquam afferunt.* Die *causae conficientes* werden dann eingeteilt in ‚vollendete‘ (*absolutae et perfectae per se*) und ‚mithelfende‘ (*adiuvantes*)—offenbar eine abschließende Aufzählung, denn unter diesem Gesichtspunkt ist jede *causa* entweder als ‚vollendet‘ oder als ‚mithelfend‘ gedacht. Aber dann fährt Cicero fort (94): *sunt autem aliae causae, quae aut propter principium aut propter exitum conficientes vocantur.* Gemeint sein muß auch hier: ‚Daneben gibt es noch ein anderes Einteilungsprinzip.‘ Nur wenig klarer ist der Übergang zu einem anderen Gesichtspunkt der Einteilung ausgedrückt in *top.* 62: *atque etiam est causarum dissimilitudo, quod aliae sunt ...*

---

[5] Diese Stelle nahm Madvig (M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum libri V, Io. N. Madvig recensuit et enarravit, Hauniae[3] 1876 [Nachdrucke], S. LXVf.) zum Anlaß für einen Exkurs über Nachlässigkeiten in Ciceros Formulierungen; wer versucht, aus Cicero griechische Texte zurückzugewinnen, sollte das dort ausgebreitete Material zur Kenntnis nehmen.

[6] Es ist durchaus möglich, daß auch in Ciceros griechischem Vorbild von γένη die Rede war. In Diogenes Laert. 7,43 wird als Teil der Semantik erwähnt περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν. Damit ist offenkundig die Einteilungslehre (διαίρεσις) gemeint. „Nach einem salopperen Sprachgebrauch kann also γένος im Sinne von διαίρεσις verwendet werden“ (brieflicher Hinweis von J. Mansfeld).

[7] Dazu steht es in merkwürdigem Gegensatz, daß Cicero auf seine eigenen sauberen *divisiones* sehr stolz war und z.B. den Epikureern Ungenauigkeiten vorwarf (*fin.* 2,26).

aliae autem ... und ib. 63 *omnium autem causarum in aliis inest inconstantia, in aliis non inest.* Es gilt also festzuhalten: Mit ungeschickten und unpräzisen Formulierungen durch Cicero ist zu rechnen. |

Daß es richtig ist, die Begriffe *causae perfectae* und *causae principales* zu trennen, zeigt sich noch deutlicher, wenn man versucht, Ciceros Bezeichnungen mit den uns aus mehreren Berichten[8] bekannten griechischen Termini der stoischen Lehre von den verschiedenen Ursachen in Übereinstimmung zu bringen. *Perfectus* ist ohne jede Frage die Wiedergabe von αὐτοτελής.[9] Aber welcher griechische Ausdruck verbirgt sich hinter Ciceros *causae principales*? Für die bislang vertretene Bedeutung ‚Hauptursache' sucht man vergeblich nach einem griechischen Äquivalent, und das wäre unerklärlich, wenn die Unterscheidung von ‚Haupt'- und ‚Nebenursachen' in der Antike wirklich getroffen worden wäre. Man hat zu Fiktionen gegriffen: Turnebus[10] paraphrasierte kühn αὐτοτελεῖς αἰτίαι καὶ κύριαι. Bei Pohlenz[11] sind daraus—ohne jeden Hinweis auf die Quellenlage—αὐτοτελεῖς καὶ κυριώταται αἰτίαι geworden; vorsichtiger dann wieder Frede:[12] „We may assume that the Greek underlying Cicero's ‚For of causes some are perfect and principal ...' is something like this: ‚... of causes some are *autotelē* and *kuria* (or *kuriōtata*)'."[13] Ein solches

---

[8] SVF 2,336-356: „De causis". ‚Ursache' heißt ohne erkennbaren Unterschied ἡ αἰτία oder τὸ αἴτιον, wie schon Galen (9, p. 458,7f. Kühn) festzustellen für nötig hielt: εὔδηλον δ' ὅτι διαφέρει μηδὲν ἢ θηλυκῶς εἰπεῖν αἰτίας ἢ οὐδετέρως αἴτια. Die bei Arius Did. fr. 18 Diels = Stob. *ecl.* 1,138,23-139,4 = SVF 2,336 für Chrysipp bezeugte Unterscheidung von αἰτία und αἴτιον steht ganz vereinzelt. Mit Recht hat J. Mansfeld (Mnemosyne 31, 1978, 157) von dieser Stelle ausgehende Überlegungen A. Graesers (Zenon von Kition, Berlin und New York 1975, 83) in Frage gestellt.

[9] Es ist auffallend, daß in den längeren Listen die αἰτία αὐτοτελής nur als angebliches Synonymon zur αἰτία συνεκτική erscheint (vgl. darüber u. Anm. 34). Das kann daran liegen, daß die Stoiker eine ‚aus sich selbst heraus vollkommene' Ursache nicht gelten ließen, da sie alles Geschehen durch das Zusammenwirken von verschiedenen Ursachenarten erklärten. Aber selbstverständlich kannten und benutzten sie das Wort; vgl. z. B. Plutarch, *Stoic. rep.* 1056B = SVF 2,997 (darüber u. S. 47 [261]).

[10] In seinem zuerst 1552 erschienenen Kommentar (abgedruckt bei Bayer S. 119-165).

[11] S. 106.

[12] S. 239.

[13] Es ist irreführend, wenn Rieth 138 und 143 im Anschluß an SVF 2,344 = Clemens Alex., *strom.* 8,9,25,5 Stählin αἴτιον δὲ κυρίως λέγεται τὸ παρεκτικόν τινος ἐνεργητικῶς von ‚dem' κυρίως αἴτιον spricht, als ob es sich um eine Ursachenart handele. Κυρίως heißt selbstverständlich nur ‚im eigentlichen Sinne'.—Auch die Versuche, *principalis* mit einem für die stoische Ursachenlehre bezeugten griechischen Terminus zu verbinden, sind mißlungen. Forschner (90; ähnlich vorher

Suchen | und Tasten erweist sich sofort als überflüssig, wenn man von der richtigen Bedeutung ‚anfänglich' ausgeht. Cicero hat mit *causa principalis* offensichtlich αἴτιον προκαταρκτικόν wiedergegeben,[14] ein Terminus, der in allen Darstellungen der stoischen Ursachenlehre, oft an erster Stelle, begegnet. Betrachten wir die wichtigsten Aussagen über diese Art von Ursache. Nach Clemens Al., *strom.* 8,9, 25,1-4 (p. 95f. Stählin) = SVF 2,346 handelt es sich bei den αἴτια προκαταρκτικά um τὰ πρώτως ἀφορμὴν παρεχόμενα εἰς τὸ γίγνεσθαί τι. Als Beispiel führt Clemens an: καθάπερ τὸ κάλλος τοῖς ἀκολάστοις τοῦ ἔρωτος· ὀφθὲν γὰρ αὐτοῖς τὴν ἐρωτικὴν διάθεσιν ἐμποιεῖ μέν, οὐ μὴν κατηναγκασμένως. Ein αἴτιον προκαταρκτικόν, eine ‚vorbereitende' oder ‚Anfangsursache', schafft demnach eine bestimmte Voraussetzung, eine Prädisposition, für ein späteres Geschehen, aber nicht ‚zwangsläufig' (diese Einschränkung bezieht sich selbstverständlich auf eine mögliche Tat des ἀκόλαστος, nicht auf τὴν διάθεσιν ἐμποιεῖ). Es handelt sich um eine bloße ‚Bereitschaft'. Bezeichnend ist der im Beispiel verwandte Begriff διάθεσις, Zustand. Denn es liegt in der Art einer solchen auf ihre Verwirklichung gewissermaßen wartenden ‚Vor-Ursache', daß sie über einen längeren Zeitraum hin da ist.[15] |

---

schon Rieth 142f. ohne nähere Begründung) geht aus von SVF 2,351 = Clemens Alex., *strom.* 8,9,33,2 St. τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελὲς καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὑτοῦ ποιητικόν ἐστι τοῦ ἀποτελέσματος (s. dazu unten Anm. 34) und folgert: „Vermutlich hat Cicero συνεκτικόν mit *principalis* und αὐτοτελές mit *perfecta* übersetzt und in die Formel *causa perfecta et principalis* zusammengezogen." Das ist nachweisbar falsch; nicht nur weil *principalis* sich dann gar nicht mehr von *perfecta* unterschiede, sondern vor allem, weil Cicero συνεκτικός im gleichen Zusammenhang (*fat.* 44) zweimal mit *continens* übersetzt; die *causa continens* aber ist die *causa* (*adiuvans et*) *proxima.* W. C. Greene (Moira. Fate, Good and Evil in Greek Thought, Cambridge, Mass., 1944, S. 349) setzt Ciceros *causa perfecta et principalis* mit προηγουμένη αἰτία gleich. Das ist eine denkbare Entsprechung für *principalis* (nicht für *perfecta*). Trotzdem kann auch dieser Vorschlag nicht überzeugen. In den bekannten Listen der von den Stoikern unterschiedenen Ursachenarten (SVF 2,346-354) erscheint nirgends eine προηγουμένη αἰτία, und das ist nicht überraschend, denn προηγεῖσθαι heißt im Zusammenhang mit αἰτία/αἴτιον ganz allgemein ‚vorausgehen': j e d e Ursache ist also für die Stoiker eine προηγουμένη αἰτία (vgl. u. Anm. 30).

[14] Soweit ich sehe, ist diese Entsprechung bisher nur zweimal vorgeschlagen worden: in Forcellinis Totius Latinitatis Lexicon (zuerst erschienen 1771), s. v. *principalis,* und von Bardong (vgl. u. Anm. 17), Erläuterung zu p. 1,25 (auf p. 2; Bardong druckt irrtümlich *fat.* 39).

[15] In einigen Definitionen ist die αἰτία προκαταρκτική merkwürdig eingeengt: Clemens Alex., *strom.* 8,9,33,1 p. 101 Stählin = SVF 2,351 p. 121,25 τῶν μὲν οὖν προκαταρκτικῶν αἰρομένων μένει τὸ ἀποτέλεσμα, Galen 9, p. 2, 11-13 Kühn ὅσα μὲν ἔξωθεν ὄντα τοῦ σώματος ἀλλοιοῖ τι τῶν κατ' αὐτό, προκαταρκτικὰ λέγεται,

Von großer Bedeutung ist dieser Begriff im medizinischen Bereich. Soran, Galen und andere Ärzte bezeichnen damit die für eine bestimmte Krankheit prädisponierenden Umstände.[16] In einer kleinen (nur lateinisch erhaltenen) Schrift *De causis procatarcticis*[17] setzt sich Galen mit denen auseinander, die ‚Vorursachen‘ wie Unterkühlung, Überhitzung, unmäßigen Genuß von Speise und Trank nicht als Krankheitsursachen im eigentlichen Sinne anerkennen wollten, da sie nicht immer zu Krankheiten führten (vgl. Bardongs nützliche Paraphrase S. XXI-XXXIII). Inwieweit bei den Ärzten stoisches Gedankengut vorliegt, ist allerdings nicht mit Sicherheit zu bestimmen.

Wichtiger und aussagekräftiger für die Deutung unserer Cicero-Passage sind einige Äußerungen Plutarchs in seiner Streitschrift *De Stoicorum repugnantiis*. Auch bei Plutarch geht es um das Freiheitsproblem, das ebenso wie bei Cicero (*fat.* 43f.) auf die Frage zugespitzt ist, ob die φαντασίαι die ‚Zustimmung‘ (συγκατάθεσις) ‚in vollendeter Weise‘ (αὐτοτελῶς) auslösen oder aber dem Menschen eine Entscheidung über Zustimmung und Ablehnung | freisteht. Chrysipp lehrte

---

προκατάρχοντά γε δὴ τῶν ἐν τῷ σώματι διαθέσεων, Galen 15, p. 302, 9f. K. προκαταρκτικόν ... ὃ ποιῆσαν τὸ ἀποτέλεσμα κεχώρισται, ebenso Galen 19, p. 392, 11-13 K., wo als Beispiele hinzugefügt sind: ὡς ὁ δακὼν κύων καὶ ὁ πλήξας σκόρπιος καὶ ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔγκαυσις ἡ τὸν πυρετὸν ἐργαζομένη. Danach scheinen zwei Merkmale unabdingbar: 1. Das προκαταρκτικόν wirkt von außen; 2. auch wenn es fortfällt, bleibt die Wirkung bestehen. Das ist mit der oben sogleich zu besprechenden Verwendung des Begriffs durch Chrysipp unvereinbar: die εἱμαρμένη wirkt nicht ἔξωθεν und kommt niemals in Fortfall. Auch das oben angeführte Beispiel aus Clemens' erster Definition (SVF 2,346, p. 120,1f.) paßt dazu nicht: Wenn die Schönheit erlischt, dürfte auch das Begehren des ἀκόλαστος erlöschen. Seltsam sind die Beispiele Hund und Skorpion. Wofür sollen die Tiere αἴτια προκαταρκτικά sein? Biß und Stich sind doch bereits vollendete Wirkungen. Vermutlich handelt es sich um eine späte Systematisierung aus dem Schulbetrieb. Es ist bezeichnend, daß bei Galen 19, p. 392, 15f. K. noch zwei weitere Definitionen angefügt sind, von denen die zweite im wesentlichen der ersten des Clemens entspricht: ἄλλως· τὰ προκαταρκτικὰ αἰτιά ἐστιν ὅσα προκατάρχει τῆς ὅλης συντελείας τοῦ ἀποτελέσματος καὶ ὧν οὐδὲν προηγεῖται. Im übrigen s.u. Anm. 37 über die analoge Einengung des αἴτιον συνεκτικόν und über eine strenge und eine weniger strenge Definition.

[16] Vgl. u.a. Caelius Aurel., *acut. morb.* 1,14,112 (p.44,4 Amman) ... *et non esse activas atque operantes causas aegritudinum in liquidis constitutas, quas synecticas* (zu diesem Begriff s.u. S. 54ff.[268ff.]) *vocant, sed esse antecedentes, quas Graeci procatarcticas appellant*; Soran, *gyn.* 3 p. 96,5f. Ilberg αἰτίαν ... προκαταρκτικὴν μὲν πληθώραν εἶναι τοῦ αἵματος, συνεκτικὴν δὲ τὴν μετέρασιν ..., vgl. auch Sextus Emp., *Pyrrh. hyp.* 3,16 ἔνιοι μέντοι καὶ παρόντα μελλόντων αἴτια ἔφασαν εἶναι, ὡς τὰ προκαταρκτικά, οἷον τὴν ἐπιτεταμένην ἡλίωσιν πυρετοῦ.

[17] Galeni de causis procatarcticis libellus a Nicolao Regino [14. Jahrh.] in sermonem Latinum translatus, rec., in Graecum sermonem retrovertit Kurt Bardong, Lipsiae et Berolini 1937 (Corpus Medicorum Graecorum, suppl. 2).

bekanntlich, in dieser Hinsicht sei der Mensch frei, und darin sieht Plutarch einen unüberbrückbaren Widerspruch zur Lehre von der alles bestimmenden Heimarmene (1056B ... οἴχεται τὸ πάντων αἰτίαν εἶναι τὴν εἱμαρμένην). Folgende Ausflucht will Plutarch nicht gelten lassen (1056B = SVF 2,997): ... ὅτι Χρύσιππος οὐκ αὐτοτελῆ τούτων (d.i.: τοῦ κατορθοῦν, φρονεῖν usw.) αἰτίαν ἀλλὰ προκαταρκτικὴν μόνον ἐποιεῖτο τὴν εἱμαρμένην.[18]

Was Plutarch (nicht unbedingt auch Chrysipp) mit der Unterscheidung von αἰτία αὐτοτελής und αἰτία προκαταρκτική meint, ist klar: Die Heimarmene ist eine ‚prädisponierende' Ursache für menschliches Verhalten—mehr nicht (μόνον). Im Gegensatz zu einer ‚vollendeten' Ursache (αἰτία αὐτοτελής) ist sie für spätere Veränderungen offen. Das verdeutlicht Plutarch gleich darauf (1056C) noch einmal unter Benutzung des stoischen Begriffsapparats: τὸ ... προταταρκτικὸν αἴτιον ἀσθενέστερόν ἐστι τοῦ αὐτοτελοῦς καὶ οὐκ ἐξικνεῖται κρατούμενον ὑπ' ἄλλων ἐνισταμένων, ähnlich wenig später (1056D) προκαταρκτικὴ δὲ (οὖσα ἡ Πεπρωμένη) τὸ ἀκώλυτος εἶναι καὶ τελεσιουργὸς ἀπόλλυσιν „wenn Chrysipp die Vorsehung als (bloße) αἰτία προκαταρκτική auffaßt, ist sie nicht mehr ‚ungehindert' (d.i. unbeeinflußbar durch andere, später hinzutretende Ursachen) und erreicht nicht immer ihre Ziele."

Die Bewertung dieser Argumentation ist schwierig.[19] Plutarch behauptet nicht, wörtlich zu zitieren, und in der Tat ist es kaum denkbar, daß Chrysipp von der Heimarmene gesagt haben sollte, sie sei nur αἰτία προκαταρκτική, also für Veränderungen | offen.[20] Das hieße ja,

---

[18] Eng verwandt ist Ciceros Argumentation in *fat.* 9: ... *fatemur, acuti hebetesne, valentes imbecilline simus, non esse id in nobis. qui autem ex eo cogi putat, ne ut sedeamus quidem aut ambulemus voluntatis esse, is non videt, quae quamque rem res consequatur. ut enim et ingeniosi et tardi ita nascantur antecedentibus causis itemque valentes et imbecilli, non sequitur tamen, ut etiam sedere eos et ambulare et rem agere aliquam principalibus causis definitum et constitutum sit.* Auch hier ist das Wirken der Heimarmene beschränkt: Änderungen in Einzelheiten bleiben möglich, denn das Einzelne ist nicht *principalibus causis* (das entspricht Plutarchs αἰτία προκαταρκτική) festgelegt. An dieser Übereinstimmung ist merkwürdig, daß Cicero gegen Chrysipp argumentiert, Plutarch dagegen einen fiktiven Anwalt Chrysipps reden läßt. Wahrscheinlich hat Plutarch Chrysipps Lehre in polemischer Absicht simplifiziert (siehe oben), um ihn mit seinen eigenen Waffen schlagen zu können. Die Annahme einer gemeinsamen akademischen Quelle (Antiochos?) drängt sich auf.

[19] Zur Frage der Authentizität (wörtliches Zitat, Interpretation der eigenen Schule, polemische Umdeutung?) s. Theiler 64 Anm. 1 (76 Anm. 129).

[20] Immerhin scheint der gleiche Gedanke ausgedrückt in einem wörtlichen Zitat aus Chrysipp (SVF 2,1000 = Gellius 7 [6], 2,11): ... *ordo et ratio et necessitas fati*

neben der Vorsehung auch andere Komponenten des Geschehens anerkennen, etwa den Zufall und den individuellen Willen des Menschen. Dann hätte Plutarch recht mit seiner Kritik. Vermutlich ist folgendes gemeint (und diese Vermutung wird sich sogleich bestätigen): Die Heimarmene konstituiert auf lange Sicht ‚Vor-Ursachen‘ für künftiges Geschehen, die als solche vorerst bloße Möglichkeit bleiben. Um zur Wirklichkeit zu werden, bedürfen sie des Hinzutretens von auslösenden ‚Hilfsursachen‘, die durch ihren jeweiligen Charakter die Vor-Ursache überformen und verändern können. Aber—und das hat Plutarch in polemischer Absicht verschwiegen—auch die Hilfsursachen gehen von der Heimarmene aus, und ihr Hineinwirken in die αἰτία προκαταρκτική ist streng determiniert. Die Offenheit der Vor-Ursache ist bloßer Schein—allerdings ein einleuchtender Schein, solange nur sie ins Auge gefaßt wird. Eine typische Vor-Ursache ist der menschliche Charakter. Er ist zwar von Einfluß auf das Handeln des Menschen, aber er allein bestimmt das Handeln nicht. Aus der bloßen Anlage wird konkretes Handeln erst durch das Hinzutreten von auslösenden (also ‚letzten‘, *proximae*) Ursachen in Form von zum Handeln aufrufenden φαντασίαι. Es ist nun denkbar, daß ein in bestimmter Weise veranlagter Mensch nicht zur Entfaltung seiner Anlagen kommt, weil die dafür erforderlichen ‚mithelfenden‘ Ursachen (die Gelegenheiten zum Handeln) ausbleiben. So ist das Chrysipp-Zitat zu verstehen, mit dem Plutarch diesen Teil der Polemik abschließt (1056D/E = SVF 2,935): οὐδὲ γὰρ ἅπαξ ἢ δὶς ἀλλὰ πανταχοῦ ... γέγραφε ταῖς μὲν κατὰ μέρος φύσεσι καὶ κινήσεσιν ἐνστήματα πολλὰ γίνεσθαι καὶ κωλύματα, τῇ δὲ τῶν ὅλων μηδέν. Mit der Erwähnung der ἐνστήματα und κωλύματα ist nicht gemeint, daß die Vorsehung bei der Ausführung ihrer Pläne auf unerwartete Hindernisse stößt; nur aus der Sicht des Individuums, das eine scheinbar vorgezeichnete Entwicklung plötzlich umgebogen sieht,

---

genera ipsa et principia causarum movet, impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actionesque ipsas voluntas cuiusque propria et animorum ingenia moderantur. Auch hier ist das *fatum* nur für die Grundlinien (*genera*) des Handelns, nicht für die einzelnen Handlungen (*actiones ipsae*) verantwortlich. Interessant ist der Terminus *principia causarum*; eine Beziehung zur αἰτία προκαταρκτική darf als sicher gelten, aber eine wörtliche Entsprechung in einem griechischen Text gibt es offenbar nicht. Zum Zusammenhang bei Gellius (Walzengleichnis) s.u. Anm. 32.

handelt es sich um Störungen. In | Wahrheit sind auch diese ‚Störungen‘ im Weltenplan vorgesehen.[21]

Das αἴτιον προκαταρκτικόν begegnet bei Cicero noch unter einer anderen Bezeichnung. In den *Topica* (58-60) gibt er eine ausführliche Klassifizierung von Ursachen. Er unterscheidet zunächst (1) aktiv bewirkende Ursachen und (2) Voraussetzungen für eine Wirkung (*sine quo effici non potest*). Diese Gruppe wird weiter unterteilt in (2a) ‚passive‘ Voraussetzungen wie Ort, Zeit, Material, Werkzeug und (2b): *Alia autem praecursionem quandam adhibent ad efficiendum et quaedam adferunt per se adiuvantia, etsi non necessaria, ut: amori congressio causam attulerat, amor flagitio.* Man mag von ‚aktiven Voraussetzungen‘ sprechen. Von dieser Ursachengruppe nun—und nur von dieser—sagt Cicero: *ex hoc genere causarum ex aeternitate pendentium fatum a Stoicis nectitur* (fehlt in SVF). Diese Gruppe aber nennt und beschreibt genau das, was in SVF 2,346 = Clemens Alex., *strom.* 8,9, 25,2 Stählin als Definition des αἴτιον προκαταρκτικόν begegnet war: τὰ πρώτως ἀφορμὴν παρεχόμενα εἰς τὸ γίγνεσθαί τι. Die Übereinstimmungen gehen bis in den Wortlaut hinein: Clemens οὐ μὴν κατηναγκασμένως, Cicero *etsi non necessaria.* Es ist demnach so gut wie sicher, daß Cicero mit seiner Gruppe 2b die αἴτια προκαταρκτικά umschreibt.[22] Er selbst hat hier, vielleicht weil es sich nicht um ein philosophisches Werk handelt, keinen terminus tech-

---

[21] Wichtig in diesem Zusammenhang ist das folgende bei Gellius erhaltene Zitat (7 [6], 1,7-13 = SVF 2,1170): (*Chrysippus*) *existimat ... non fuisse hoc principale naturae consilium, ut faceret homines morbis obnoxios ... eaque per naturam* (d.i. ‚diese Übel seien zwar auch von der Natur erzeugt, jedoch ...‘, die hier meist gegen die Autorität der Handschriften eingeschobene Negation ist eher störend), *sed per sequellas quasdam necessarias facta dicit, quod ipse appellat* κατὰ παρακολούθησιν. Leider ist nicht leicht zu entscheiden, ob *principale* und *per sequellas* (κατὰ παρακολούθησιν) temporal oder logisch aufzufassen sind. Gegen die logische Auffassung (‚Hauptplan‘, der wegen synchroner Implikationen zu ändern war) läßt sich einwenden, daß Chrysipp die Versicherung, es sei nicht die Hauptabsicht der Natur gewesen, die Menschen krank zu machen, kaum für notwendig gehalten haben dürfte. Wenn man aber den Satz temporal auffaßt, darf man eine Beziehung sehen zwischen dem *principale consilium* (= ‚ursprünglicher‘, nachträglich veränderter Plan) und den αἰτίαι προκαταρκτικαί. Im übrigen zeigt der Text klar, daß das nur ‚prokatarktisch‘ Festgelegte keineswegs beliebig veränderbar ist: die Übel sind ‚von der Natur gemacht‘, also von der Heimarmene, und sie sind ‚notwendige‘ Folgeerscheinungen.

[22] So auch Pohlenz S. 107, Theiler S. 62 Anm. 2 (74 Anm. 122), Donini 189f. m. Anm. 3, die jedoch die αἴτια προκαταρκτικά mit Ciceros *causae adiuvantes* gleichsetzen. Mit Ciceros Text (*top.* 59) völlig unvereinbar ist Dillons (S. 87) Deutung als „material causes“.

nicus | geprägt. Seine Kommentatoren Merobaudes und Boethius sprechen von *causae praecursoriae*, und das wäre ebenfalls eine mögliche Übersetzung von αἴτια προκαταρκτικά. Daß Cicero sich hier anders ausdrückt als in *De fato*, ist kein gültiges Gegenargument; es sei daran erinnert, daß er sogar für von ihm viel häufiger gebrauchte Begriffe mehrere Übersetzungen verwendet.[23]

Die hier vorgeschlagene Gleichsetzung von Ciceros *causae principales* mit den für die Stoiker bezeugten αἴτια προκαταρκτικά steht im Gegensatz zu fast allen vorangegangenen Interpretationen: Dort werden meist die *causae adiuvantes* mit den προκαταρκτικά identifiziert. Darum scheint es nicht überflüssig, auch die Gründe für diese Gleichsetzung kurz zu betrachten. Einige Argumente sind leicht zu widerlegen. Theiler (S. 62/74) geht von der Dichotomie „innere" und „äußere" Ursachen[24] aus und setzt dann unter Berufung auf SVF 2,997 = Plutarch, *Stoic. rep.* 1056B die „innere" Ursache mit αὐτοτελὴς αἰτία und Ciceros *perfecta et principalis causa*, die „äußere" mit προκαταρκτικὴ αἰτία und Ciceros *adiuvans et proxima causa* gleich. Es entgeht Theiler nicht, daß diese Gleichung nicht ganz stimmt, da die „innere" Ursache, also die Veranlagung des Individuums ja gerade nicht αὐτοτελής ist, sondern—wie eben die von Theiler herangezogene Plutarchstelle zeigt—einer ‚Mithilfe' bedarf. Darum erläutert er (S. 62 A.2 / 74 A.122) „αὐτοτελής, eigentlich ‚allein entscheidend', wird bei Chrysipp zu ‚aus sich entscheidend'." Das widerspricht allen anderen Berichten, und in Ciceros Übersetzung, die nun einmal unser Hauptzeugnis ist, ist von dieser Bedeutungsverschiebung nichts zu spüren. Nicht weniger verkehrt ist die Vermutung van Straatens (S. 510f.), Cicero wolle mit *causa proxima* auf die Definition des αἴτιον προκαταρκτικόν als eines πρώτως ἀφορμὴν παρεχόμενον anspielen: die *causa proxima* ist doch vielmehr die letzte *causa* in der Kette. Mehr Gewicht haben folgende | Argumente: Theiler (S. 63/75) verweist darauf, daß Cicero im (sogleich näher zu besprechenden)

---

[23] Für κατάληψις z.B. finden sich ohne erkennbaren Unterschied *cognitio, perceptio, comprehensio.* Vgl. Hans-Joachim Hartung, Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini, Hamburg, Phil. Diss. 1970, hier S. 26 f.

[24] Die Anwendung dieses Gegensatzpaares auf φαντασία und συγκατάθεσις ist sehr problematisch, denn eine φαντασία kommt nicht immer von ‚außen', wie Sharples 95 Anm. 40 mit Recht betont. Aber Sharples tut Cicero unrecht, wenn er ihm unterstellt, seine Übersetzung *visum* trage diesem Sachverhalt nicht Rechnung. *Videre* (und mehr noch *videri*) bezeichnen oft unsinnliche Vorstellungen, Meinungen u. ä. Im übrigen ist auch φαντασία von einem Verbum des optischen Bereichs abgeleitet.

Walzengleichnis von der dort als *causa proxima* wirkenden φαντασία sagt, sie habe dem ihr zustimmenden Individuum den ‚Anfang der Bewegung' (*principium motionis*) gegeben; und Cicero selbst formuliert in *fat.* 44 *non fieri adsensiones sine praecursione visorum*, was Pohlenz (S. 107) mit dem αἴτιον προκαταρκτικόν in Zusammenhang bringt. An diesen Stellen scheinen in der Tat genau die gleichen Wörter, die wir für die Gleichsetzung *causa principalis* = αἴτιον προκαταρκτικόν herangezogen haben, zugunsten der Gleichsetzung *causa proxima (adiuvans)* = αἴτιον προκαταρκτικόν zu sprechen. Aber dieser Schein trügt. Ciceros *non sine praecursione visorum* erweist sich rasch als stilistische Variante für das kurz zuvor gebrauchte *non sine viso antecedente* und das bald darauf folgende *nihil (fit) sine praegressione causae.* Es heißt nichts anderes, als daß die *adsensio* nicht ganz von selbst geschieht, daß sie vielmehr durch eine *causa* (die als solche selbstverständlich vorausgehen muß) ausgelöst wird (vgl. u. Anm. 30). Und *principium motionis,* von der φαντασία gesagt, heißt ‚Anstoß', nichts weiter. Dieser ‚Anstoß' ist nicht das erste Glied einer längeren Kette, sondern die letzte, der Wirkung unmittelbar vorausgehende Ursache. An diesem klaren Sachverhalt ist nicht zu rütteln. Das αἴτιον προκαταρκτικόν dagegen kann kein Anstoß sein, es ist überhaupt kein punktueller Akt, sondern, wie fast alle Zeugnisse lehren, ein Zustand, eine διάθεσις. Halten wir also fest: Ciceros *causae principales* entsprechen den αἴτια προκαταρκτικά.

Wenden wir uns zurück zur Ciceros Darlegungen in *De fato.* Bekanntlich referiert Cicero ein Gleichnis Chrysipps, welches zeigen soll, daß Kausalprinzip und menschliche Entscheidungsfreiheit miteinander vereinbar sind. Alles menschliche Handeln vollzieht sich nach gutbezeugter stoischer Lehre in folgenden Schritten: Dem Menschen wird eine φαντασία (‚Vorstellung', lat. *visum* oder *visio*) zuteil, und er steht nun vor der Entscheidung, ob er der φαντασία seine ‚Zustimmung' (συγκατάθεσις, lat. *adsensio*) geben soll oder nicht. Stimmt er einer φαντασία zu, die zum Handeln aufruft, entsteht in ihm ein ‚Drang' (ὁρμή, *adpetitus*) zum Handeln; die Handlung selbst folgt als letzter Schritt. Chrysipp vergleicht nun den handlungsfähigen Menschen mit einem geometrischen Körper, der am Rande einer schiefen Ebene liegt; er nennt als Beispiel eine Walze und einen Kreisel (Kegel). Beide Körper sind offensichtlich in einer bestimmten, je verschiedenen Weise zum Rollen prädisponiert. Aber sie können nicht rollen, ohne daß | sie angestoßen werden. Dieser Anstoß ist die

φαντασία. Es ist klar, daß hier das Verhältnis von αἴτιον προκαταρκτικόν (*causa principalis*) und ‚mitwirkender'[25] Ursache im Bilde dargestellt ist. Und auch die Schwäche des chrysippeischen Versuchs, Kausalnexus und Freiheit miteinander zu verbinden, liegt klar zutage. Chrysipp sagt, menschliches Handeln sei nicht durch *causae perfectae* determiniert. Das ist richtig; der von ihm angenommene Mechanismus ist subtiler. Er unterscheidet *causae principales* und *causae proximae*, die je für sich allein nichts bewirken können. Die φαντασία (*causa proxima*) für sich allein bleibt wirkungslos, denn nach stoischer Auffassung setzt jedes Handeln die ‚Zustimmung' des Individuums zu der zum Handeln aufrufenden φαντασία voraus; insofern kann keine *causa proxima* allein eine Handlung bewirken.[26] Und das gleiche gilt für die *causae principales*, die nur als Prädisposition, nur als Veranlagung auftreten. Auch sie allein bewirken gar nichts; sie sind nicht αὐτοτελεῖς, sondern auf eine hinzutretende *causa adiuvans (proxima)* angewiesen—wie Walze und Kreisel auf den von außen kommenden Anstoß. Aber Freiheit ist damit in keiner Weise begründet. Walze und Kreisel sind ja nicht frei, nach Belieben zu rollen, sondern nur ‚ihrer Natur gemäß' (*fat.* 43: *suapte natura*). Die Prädisposition dieser Körper, ihr αἴτιον προκαταρκτικόν setzt sich durch und erweist sich als unentrinnbar. Auf den befremdlichen Gedanken Chrysipps, daß durch das bloße Faktum der Mitwirkung des Individuums—einer Mitwirkung, bei der ihm gar keine Entscheidungsfreiheit bleibt—doch etwas wie sittliche Verantwortung und Zurechenbarkeit begründet wird, kann hier nicht näher eingegangen werden; hier geht es nur um eine terminologische Klärung.[27]

Es ist zuzugeben, daß Ciceros Formulierung in *fat.* 41 den unbefriedigenden Charakter des chrysippeischen Lösungsversuchs | verschleiert. Wenn er im Sinne Chrysipps erläutert, mit der These

---

[25] Zu den griechischen Termini für die ‚mitwirkende' Ursache siehe unten S. 53f. [267f.].

[26] Wie das bekannte Hundegleichnis (SVF 2,975 = Diels Dox. 571,11-16) zeigt, ist es dagegen möglich, daß mit dem Individuum auch ohne seine Zustimmung etwas ‚geschieht'. Aber das ist keine eigentliche Handlung, sondern ein reines Erleiden.

[27] Vgl. Theiler 65-67 (77-80); Pamela M. Huby, An Epicurean Argument in Cicero, De Fato XVII-40, Phronesis 15, 1970, 83-85; R. W. Sharples, Responsibility and the Possibility of More than One Course of Action, Bulletin of the Institute of Classical Studies 23, 1976, 69-72; ders., Classical Quarterly 28, 1978, 248f.; Charlotte Stough, Stoic Determinism and Moral Responsibility, in: J. Rist (ed.), The Stoics, Berkeley 1978, 203-231; J. Mansfeld, in: M. J. Vermaseren (ed.), Studies in Hellenistic Religions, Leiden 1979, S. 131 mit Anm.12.

omnia fata fieri causis antecedentibus sei nicht gemeint: *causis perfectis et principalibus*, sondern *causis adiuvantibus et proximis*, so könnte man zunächst verstehen, die *causae perfectae* und die *causae principales* hätten gar keine Bedeutung.[28] Das kann jedoch nicht gemeint sein. Eine *causa perfecta* muß per definitionem eine Wirkung haben. Wenn Chrysipp bei Cicero sagt, Wirkungen träten nicht ein aufgrund von *causae perfectae*, so ist das aus seiner Sicht deshalb richtig, weil es—zumindest im Bereich menschlichen Handelns—keine *causae perfectae* (αἰτίαι αὐτοτελεῖς) gibt: nur durch die Verbindung einer *causa principalis* (προκαταρκτική) mit einer *causa adiuvans* kommen hier Wirkungen, also Handlungen zustande. Für die *causae principales* gilt die Negierung in einem anderen Sinne. Eine genauere Formulierung wäre: ‚nicht allein aufgrund von *causae principales*, sondern auch und erst durch das Hinzutreten von *causae adiuvantes et proximae*'.[29]

Es konnte gezeigt werden, daß die von Cicero in *fat.* 41 genannten *causae principales* den in griechischen Berichten genannten αἴτια προκαταρκτικά entsprechen. Es bleibt die Frage nach den griechischen Aquivalenten für die *causae adiuvantes* und die *causae proximae.* Daß *causa adiuvans* die Übersetzung von αἴτιον συνεργόν ist, ist so gut wie sicher. Clemens definiert (SVF 2,351, p. 121,32 = *strom.* 8,9, 33,5 Stählin): ἔστιν οὖν συνεργόν, οὗ παρόντος ἐγίνετο τὸ ἀποτέλεσμα. Es ist also die auslösende Ursache. Vom συναίτιον unterscheidet es sich in dieser Systematik dadurch, daß das συναίτιον mit mehreren gleichen αἴτια zusammenwirkt (Beispiele: eine Gruppe von Soldaten; mehrere Leute, die ein Schiff ziehen). Besonders wichtig ist folgende zusätzliche Aussage in Clemens' Bericht (ib. 33,9) διαφέρει δὲ τοῦ συναιτίου τὸ συνεργὸν ἐν τῷ τὸ μὲν συναίτιον ... τὸ δὲ συνεργὸν [ἐν τῷ] κατ' ἰδίαν μὴ ποιεῖν, ἑτέρῳ δὲ προσερχόμενον τῷ κατ' ἰδίαν ποιοῦντι συνεργεῖ | αὐτῷ πρὸς τὸ σφοδρότατον γίνεσθαι τὸ ἀπο-

[28] So versteht Donini (189, 190, 192) Ciceros Satz, und da das in der Tat eine sinnlose Aussage wäre, begegnet er Cicero durchweg mit größtem Mißtrauen: er habe die stoische Lehre in harmonisierender Tendenz verfälscht; nur aus der Version des Gellius (SVF 2,1000) lasse sich das wirklich Gemeinte rekonstruieren.

[29] Es sei daran erinnert, daß alle alten Handschriften am Ende der ersten Hälfte von §41 überliefern *sed causis adiuvantibus antecedentibus et proximis.* Das kommt dem geforderten Sinn sehr nahe. Andererseits fehlt das Partizip in der Wiederholung des Gedankens einige Zeilen danach (... *verum non principalibus causis et perfectis sed adiuvantibus et proximis*). Es ist nicht auszuschließen, daß *antecedentibus* als Homoioteleuton aus dem vorangegangenen Text eingedrungen ist.

τέλεσμα. Das συνεργόν kommt demnach einem anderen ‚zu Hilfe', unterstützt es bei dessen eigenem Bestreben (κατ' ἰδίαν ποιοῦντι) und bringt dadurch ‚aufs rascheste' die Wirkung zustande. All das paßt vorzüglich auf das Verhältnis der φαντασίαι zu einem sie empfangenden Subjekt. Die φαντασία für sich allein ‚tut' ja nichts, sie bleibt wirkungslos ohne ein Subjekt. Aber dem Subjekt dient sie als ‚Auslöser' für das in ihm angelegte Begehren.

Die so verstandene *causa adiuvans* ist offensichtlich faktisch immer auch die *causa proxima,* denn keine andere *causa* kann der Wirkung ‚näher' sein als diejenige, die die Wirkung auslöst.[30] Nur der Aspekt ist verschieden: die *causa adiuvans* heißt so im Hinblick auf ihre Wirkung, die *causa proxima* im Hinblick auf ihren Platz in der Kausalkette. Man könnte zunächst meinen, daß *proximus* nur vom antithesenfreudigen Redner Cicero hinzugefügt worden ist. Und in der Tat scheinen sich alle Interpreten darüber einig, daß ein entsprechender griechischer Terminus nicht belegt ist. Immerhin verweist Pohlenz auf Galen, *De causis procatarcticis* (nur in lateinischer Übersetzung erhalten), 174, p. 45,15-17 B. ... *non est proxima egritudinum causa, nisi prius operetur aliquid aliud* (nämlich die *causa procatarctica*) und billigt den Rückübersetzungsvorschlag des Herausgebers Bardong.[31] An eben dieser Stelle aber verzeichnet Bardong Beispiele für Galens Verwendung von προσεχής: 7,109,7f. Kühn τὸ ... συνέχον αἴτιον ἢ συνεκτικὸν ἢ προσεχὲς ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάζειν ἐθέλῃ, 9,484,12 Kühn αἰτίας συνεκτικὰς ἢ προσεχεῖς.

Es zeigt sich: Für Galen sind συνέχον, συνεκτικόν und προσεχές Synonyme. Und das hat eine geradezu verblüffende Parallele bei Cicero. Dieser greift nämlich in seiner abschließenden Würdigung von Chrysipps Gleichnis den Gedanken, das *visum* wirke als | *causa proxima,*[32] noch einmal auf, wobei er *proxima* zweimal durch ein

---

[30] Irreführend ist die Übersetzung von A. A. Long, Philosophical Quarterly 18, 1968, S. 340, mit „antecedent cause", da sich hier allzuleicht die Verbindung zu den *causae antecedentes* (und ähnlichen Formulierungen) einstellt. Dieser Terminus ist jedoch viel weiter gefaßt: ‚Vorausgehende' Ursachen sind alle Glieder der Kausalkette, ohne jede nähere Spezifizierung. Vgl. z.B. Cicero *fat.* 31 *si omnia antecedentibus causis fiunt*, 40 *omnia fiunt causa antecedente*, 41 *omnia causis fiant antepositis*; Gegensatz ist jeweils die Vorstellung eines ursachlosen Geschehens, ebenso SVF 2,912 = [Plutarch] *De fato* 11, 574E μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας.

[31] S. 109 (wo mehrfach irrtümlich ‚Bongard' statt ‚Bardong' gedruckt ist).

[32] Daran läßt Ciceros Wortlaut keinen Zweifel: *fat.* 44 (über das *visum*) *quod proxima illa ... causa non moveat adsensionem*; ib. *concedens adsensionis proximam*

weiteres Attribut ergänzt (*fat.* 44): *quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem ...*; ... *concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam.* Daß ein Zusammenhang zwischen Galens αἰτίαι συνεκτικαί und Ciceros *causa proxima et continens* besteht, kann nicht ernsthaft bezweifelt werden.[33] |

Aber dieses griechisch-lateinische Begriffspaar ist alles andere als leicht verständlich.[34] In welchem Sinne setzt Galen συνεκτικός und

---

... *causam esse in viso positam*; etwas weniger deutlich *fat.* 42 *cum id visum proximam causam habeat, non principalem* (hier ist entweder *habeat* im Sinne von ‚darstellt' gebraucht, oder aber Cicero geht in der Kausalkette um ein Glied zurück). Das *visum* ist also bei Cicero die Ursache, die konkretes Geschehen auslöst, die eine Prädisposition aktualisiert. Eigenartigerweise ist das bei Gellius (7 [6], 2,11 = SVF 2,1000) anders. Dort erscheint der individuelle Charakter als das konkretisierende Element (*actiones ipsae*), der Anstoß dagegen als etwas seit langem Vorbereitetes, aber noch Allgemeines und ‚Offenes' (*genera ipsa et principia causarum*). Das Verhältnis von αἰτία προκαταρκτική und συνεκτική scheint geradezu verkehrt. Diese Diskrepanz ist jedoch weniger überraschend, als es auf den ersten Blick scheint. Man beachte, daß bei Gellius von φαντασία und συγκατάθεσις überhaupt keine Rede ist. Bei Gellius geht Chrysipp von den äußeren Kausalketten aus und betrachtet diese als αἴτια προκαταρκτικά: was darin als bloße Möglichkeit angelegt ist, wird durch konkretes Handeln von Individuen in bestimmter Weise verwirklicht. Hier tritt das Individuum als αἰτία συνεκτική und damit als ‚letzte', auslösende Ursache hinzu. In der Cicero-Stelle dagegen geht Chrysipp von der Veranlagung des Individuums als einer αἰτία προκαταρκτική aus; die von außen kommende φαντασία ist die das Handeln auslösende αἰτία συνεκτική. DerVergleich der beiden Stellen zeigt, daß προκαταρκτικόν und συνεκτικόν relative Begriffe sind (menschliche Veranlagung ist nur ein Spezialfall eines προκαταρκτικόν). Das ist mit Chrysipps Grundanliegen durchaus verträglich: er will ja nur zeigen, daß konkrete Wirkungen immer erst durch das Zusammenkommen von zwei verschiedenen αἰτίαι entstehen; von denen aber kann, je nach Blickrichtung, bald die eine, bald die andere als αἰτία προκαταρκτική betrachtet werden. (Ähnlich, wenn auch mit u.E. verfehlter Einzeldeutung der Ursachenarten, Forschner 97: „Das Maß des Beitrages bzw. das Verhältnis der zusammenspielenden Kräfte dürfte wohl darüber entscheiden, welcher Gegenstand jeweils als Haupt-, Mit- oder Nebenursache der ins Auge gefaßten Bewegung anzusprechen ist.")

[33] Kein gültiges Argument für diese Gleichsetzung ist der Titel der lateinischen Übersetzung von Galens Schrift Περὶ τῶν συνεκτικῶν αἰτίων in der bislang einzigen Ausgabe (Progr. Marburg 1904): Dieser Titel stammt vom Herausgeber Karl Kalbfleisch, vgl. u. Anm. 41. Der älteste lateinische Beleg für die Verbindung von *causa* und *continens* (neben *fat.* 44) ist m.W. Celsus, *prooem.* 13 Mudry *abditae et morbos continentes causae*, wo freilich das hinzugefügte Objekt zweifeln läßt, ob wirklich ein erstarrter Fachausdruck vorliegt.

[34] Im Bericht des Clemens Alex. wird an zwei Stellen behauptet, συνεκτικός und αὐτοτελής seien Synonyme: *strom.* 8,9, 25,3 Stählin = SVF 2,346, p. 120,2-4 συνεκτικὰ δὲ ἅπερ συνωνύμως καὶ αὐτοτελῆ καλεῖται, ἐπειδήπερ αὐτάρκως δι' αὐτῶν ποιητικά ἐστι τοῦ ἀποτελέσματος, *strom.* 8,9, 33,2 St. = SVF 2,351, p. 121,27f. τὸ δὲ συνεκτικὸν συνωνύμως καὶ αὐτοτελὲς καλοῦσιν, ἐπειδὴ αὐτάρκως δι' αὐτῶν ποιητικά ἐστι τοῦ ἀποτελέσματος. Damit kann nur gemeint sein, daß das αἴτιον συνεκτικόν durch sein Hinzutreten die Wirkung sofort auslöst und keiner weiteren αἴτια bedarf; es hat also eine gewisse oberflächliche Ähnlichkeit mit einem αἴτιον αὐτοτελές. Wenn

προσεχής, Cicero *proximus* und *continens* miteinander gleich? Denn eine Gleichsetzung ist es; das ist bei Galen durch den Wortlaut klar (ἤ), bei Cicero äußerst wahrscheinlich: *proxima illa et continens* weist—mit für *ille* typischer Mittelstellung—auf einen | bereits eingeführten Begriff zurück, und das ist eben die *causa proxima* aus § 41.[35] Die Gleichsetzung ist überraschend; manches spricht nämlich dafür, daß συνεκτικός primär nicht von συνεχής, ‚zusammenhängend', abgeleitet ist, sondern von συνέχειν ‚zusammenhalten', ‚enthalten'. Das zeigt der in der Rhetorik vorherrschende Sprachgebrauch; συνεκτικός hat dort die Bedeutung ‚wichtig': Apollonius Dysc., *adv.* p. 141,21 Schneider τὰ συνεκτικὰ τῶν λόγων, Hermogenes, *inv.* 3,10 Spengel τὸ συνεκτικώτατον πάντων τῶν κεφαλαίων u.ö. Diese

---

man mit Frede (245) die Angaben bei Clemens wörtlich nimmt und Ciceros *causa continens* als „containing cause" und damit als αἴτιον αὐτοτελές versteht, sind die Schwierigkeiten unüberwindlich. Frede muß zunächst feststellen, „that this term (*continens*) now is not used in the Stoic sense." Aber es handelt sich um einen Bericht aus Chrysipp! Dann tut er dem Text Ciceros zweimal Gewalt an, um doch noch den gewünschten Sinn zu erhalten: In *fat.* 44 ... *quod proxima illa et continens causa non moveat adsensionem* ... faßt er *moveat* als Potentialis („... the possibility that the impression, though it is the containing cause of the assent, also might not have brought about the assent ..."). Das ist unmöglich. Ohne die Hinzufügung von z.B. *interdum* mußte jeder Leser den Konjunktiv als obliquus verstehen; es handelt sich um eine klare Negation, die auch gar nicht überraschend ist: die φαντασία allein kann als bloßer ‚Anstoß' nichts bewegen; als weitere Voraussetzung für die Bewegung (Zustimmung) ist die *volubilitas* der Walze bzw. ein entsprechend prädisponiertes Individuum (αἴτιον προκαταρκτικόν) erforderlich. (Vgl. Plut., *Stoic. rep.* 1055F = SVF 2,994 über Chrysipp: τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος οὐκ οὖσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν) Noch ärger ist es, wenn Frede, um die *causa continens* als αὐτοτελής zu erweisen, Ciceros Satz: *neque enim Chrysippus concedens adsensionis proximam et continentem causam esse in viso positam* [*neque*] *eam causam ad adsentiendum necessariam concedet* ... So übersetzt: „Chrysippus will not admit that the proximate and containing cause of the assent lies in the impression and hence he will also not admit that this cause, i.e. the impression, necessitates the assent." Ob man nämlich das zweite *neque* mit der Mehrheit der Herausgeber athetiert oder aber mit anderen (zuletzt Giomini nach Kleywegt) beibehält—es kann nicht zweifelhaft sein, daß das erste *neque* den Hauptsatz negiert, also zu *concedet* gehört; dann aber ist *concedens* nicht negiert. Und das wäre auch völlig unsinnig, denn Chrysipp räumt hier gerade ein, daß das *visum* die *causa proxima* und *continens* ist. Ἀυτοτελής dagegen ist sie nicht. Wer an diesem Definitionsmerkmal aus dem Bericht des Clemens festhält, kann Ciceros *causa continens* auf keine Weise mit dem αἴτιον συνεκτικόν identifizieren; *continens* hieße dann nur ‚benachbart' und wäre nichts als epexegetisches Synonym zu *proxima.* Aber die Parallele zu Galens αἰτίαι συνεκτικαί ἢ προσεχεῖς scheint unabweisbar, und Cicero verdient mehr Vertrauen als die späten Definitionen. Zu Forschners verfehlter Gleichsetzung des αἴτιον συνεκτικόν mit Ciceros *causa principalis* s.o. Anm. 13.

[35] So schon Bayer S. 161 Anm. 2.

Bedeutung ist abgeleitet vom Terminus τὸ συνέχον ‚das (alles Wichtige) Enthaltende', die ‚Hauptsache' (Belege bei Liddell/Scott s.v. συνέχω § 3). Dem entspricht im Lateinischen das substantivierte Partizip *continens*, ‚der Kernpunkt' (Plural: *continentia*), z. B. Cicero, *top.* 95 *quibus ... hoc qua de re agitur continetur, ea continentia* (*vocantur*), weitere Beispiele ThLL s. v. *contineo* (*continens*) Sp. 711, 28-35. Auch diese Bedeutung hat mit συνεχής nichts zu tun. Der philosophische Terminus αἴτιον συνεκτικόν, um den es uns geht, ist offenbar ebenfalls zunächst dem Verbum συνέχειν zuzuordnen. Es ist die Ursache, die die Wirkung herbeiführt, also die Wirkungskraft ‚enthält'.[36] Das αἴτιον συνεκτικόν macht aus der vorerst noch potentiellen ‚Vor-Ursache' konkretes Geschehen. Es schafft gewissermaßen die ‚Verbindung' zwischen nur möglicher und tatsächlicher Wirkung.[37] |

Ein αἴτιον συνεκτικόν ist, da es der Wirkung unmittelbar vorangeht, immer ‚nahe' an der Wirkung, der Wirkung aufs engste ‚verbunden'. Dieser Umstand legte es offenbar nahe, συνεκτικός auch mit συνεχής in Verbindung zu bringen, und von da ist es nur ein kleiner Schritt, συνεχής durch das Synonym προσεχής zu ersetzen, wie Galen es getan hat. Aus der Bedeutung ‚die Wirkung enthaltend'

---

[36] Das zeigt die analoge Verwendung im medizinischen Bereich: Galen 9, p. 2,1f. Kühn συνεκτικόν ... ἀπὸ τοῦ συνέχειν αὐτῶν (der Krankheiten) τὴν οὐσίαν ὠνομασμένον, Celsus *prooem.* 13 Mudry *morbos continentium causarum notitiam.* Vielleicht gibt Cicero *fat.* 19 die Übersetzung einer entsprechenden Wendung mit *causas cohibentes in se efficientiam naturalem.* Etwas anders Ps.-Aristoteles, *De mundo* (wohl 1. Jahrh. n. Chr., unter stoischem Einfluß?) 397b9f. λοιπὸν δὲ δὴ περὶ τῆς τῶν ὅλων συνεκτικῆς αἰτίας ... εἰπεῖν etwa: ‚das oberste Prinzip, das alles zusammenhält'.

[37] In diesem Sinne nennt es Long, Philosophical Quarterly 18, 1968, S. 340 „connecting cause". Einen Vorgänger hat er in Priscianus Lydus, *Solutionum ad Chosroen libri versio latina* 9, p. 95,2f. Bywater, der von der *connexiva omnium causa* sprach.—Clemens bietet noch folgende eigenartige Angabe (*strom.* 8,9, 33,1 Stählin = SVF 2,351, p. 121,25-26) συνεκτικὸν δέ ἐστιν αἴτιον, οὗ παρόντος μένει τὸ ἀποτέλεσμα καὶ αἰρομένου αἴρεται (ähnlich Galen 15, p. 302,10-12 Kühn; *hist. phil.* 19 = Diels Dox. Gr. p. 611,9-11; 19, p. 393,5f. K. = SVF 2,354 [dort kein Text]; Sextus Emp., *Pyrrh. hyp.* 3,15). Diese Nuance ist kaum ursprünglich, denn da nur Zustände wieder aufgehoben werden können, nicht aber Einzelakte, wäre das αἴτιον συνεκτικόν damit auf die Bewirkung (oder Aufhebung) von Zuständen beschränkt. Mit Ciceros Verwendung für die συγκατάθεσις ist das ebenso unvereinbar wie die oben (Anm. 34) besprochene angebliche Synonymie mit αὐτοτελής. In bezug auf dieses Merkmal (αἰρομένου αἴρεται) unterscheidet Galen einen strengen und einen weniger strengen Sprachgebrauch (SVF 2,355,356). Er selbst bekennt sich zum freieren Gebrauch, weil sonst Hitze, Kälte u.ä. zum Grund nicht nur für die Krankheit, sondern (eben beim Wegfall) auch für die Gesundheit werde.

wird die Bedeutung ‚wirkungsnah'. Damit aber ist das αἴτιον συνεκτικόν Gegensatz zu dem ‚wirkungsfernen' αἴτιον προκαταρκτικόν. Erinnern wir uns: Galen mußte in seiner Schrift Περὶ τῶν προκαταρκτικῶν αἰτίων die ‚prädisponierenden' Ursachen ausdrücklich als Ursachen verteidigen, denn seine Gegner wandten ein, solche Ursachen führten nicht immer und nicht zwangsläufig, sondern nur beim Hinzutreten anderer Ursachen zur Krankheit. In der medizinischen Literatur also sind αἴτια προκαταρκτικά latente[38] Prädispositionen, αἴτια συνεκτικά dagegen akute Krankheitsursachen.[39]

Dieses Gegensatzpaar ist nun aber nicht auf den medizinischen Bereich beschränkt. Es gilt ganz allgemein: Das αἴτιον προκαταρκτικόν ist bloße Bereitschaft, steht ganz ‚am Anfang', fern von der Wirkung. Das συνεκτικόν dagegen löst die Wirkung aus und ist ihr deshalb ‚nahe'. Es sei die Vermutung gewagt, daß der Begriff συνεκτικός in der frühen Stoa bewußt doppeldeutig geprägt worden ist, mit Anklang sowohl an συνέχειν als auch an συνεχής. Das wäre nicht ohne Parallele. Φαντασία καταληπτική kann heißen ‚ergreifende', zur Zustimmung zwingende Vorstellung; es kann | aber auch heißen: eine Vorstellung, die zur κατάληψις führt; und schließlich: eine Vorstellung, die man ‚ergreifen' darf. Ἀσθενὴς συγκατάθεσις heißt sowohl ‚schwache', d.i. nicht fest genug zupackende Zustimmung (so daß die Erkenntnis wieder verlorengehen kann); es heißt aber auch (voreilige) Zustimmung ‚aus Schwäche'.[40] Wenn diese Vermutung zutrifft, müssen wir Cicero bescheinigen, daß es ihm gelungen ist,[41] die Doppeldeutigkeit ohne jede Einbuße ins Lateinische

---

[38] Dem scheint es zu widersprechen, daß die αἰτίαι προκαταρκτικαί u.a. bei Celsus *prooem.* 13 u. 18 Mudry als *causae evidentes* bezeichnet werden. (Der Gegensatz dazu sind die *causae abditae et morbos continentes.*) Aber damit ist nur gemeint, daß oft eine konkrete und darum ‚sichtbare' Einwirkung von außen oder ein ebenfalls ‚sichtbares' Fehlverhalten die Prädisposition für eine Krankheit schafft. Celsus nennt als Beispiele (52 Mudry): *fatigatio, sitis, frigus, calor, vigilia, fames, cibi vinique abundantia, intemperantia libidinis*. Die durch diese Umstände geschaffene διάθεσις aber wirkt latent und führt als προκαταρκτικόν nicht notwendig zum Ausbruch einer Krankheit.

[39] Interessant die Formulierung Soran, *gyn.* 3, 2,17,1 (p. 105,2-4 Ilberg) προκατάρχει δὲ τῆς περὶ τὴν ὑστέραν φλεγμονῆς πολλὰ μὲν καὶ ἄλλα, συνεχέστερον δὲ ψύξις, ὡσαύτως κόπος ... Ψύξις usw. stehen offenbar dem Ausbruch der Krankheit ‚näher', führen rascher und mit größerer Wahrscheinlichkeit zur Krankheit.

[40] Vgl. Verf., Ἀσθενὴς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie, Würzb. Jahrbücher f. d. Alt., N. F. 3, 1977, 83-92, bes. 91 f. [s.o. S. 1-15, bes. S. 14f.]

[41] Nicolaus Reginus, der Übersetzer von Galens Schrift Περὶ τῶν συνεκτικῶν αἰτίων war da weniger erfolgreich—und inkonsequent dazu. Er überschreibt seine

zu übertragen. *Continens* heißt einerseits—und dies ist die weitaus näherliegende Bedeutung—‚zusammenhängend', ‚nahe' und entspricht damit Galens προσεχής. Aber *continens* kann auch verstanden werden als Anklang an den gerade in Mode kommenden[42] rhetorischen Terminus *continens*, ‚das Entscheidende', und damit ist die ältere Bedeutung von συνεκτικός wiedergegeben.

Wir waren davon ausgegangen, daß Cicero mit *causae principales* nicht ‚Hauptursachen' bezeichnet, sondern ‚am Anfang stehende' Ursachen. Als griechisches Äquivalent kamen nur die αἴτια προκαταρκτικά in Frage. Zum gleichen Ergebnis gelangen wir jetzt aus der entgegengesetzten Richtung. Das Gegenstück zur *causa principalis* bei Cicero war die *causa proxima*, in *fat.* 44 *causa proxima et continens* genannt. Ihre griechische Entsprechung ist die αἰτία συνεκτική, deren Gegensatz die προκαταρκτική, die sich also auch aufgrund dieser Überlegung als Vorbild der *causa principalis* empfiehlt. Die Vorstellung von ‚Hauptursachen' in Chrysipps | Walzengleichnis muß aufgegeben werden. Aber das sollte niemanden betrüben, denn die stoische Ursachenlehre bleibt auch so noch kompliziert und problemreich genug.[43]

Übersetzung *De causis contentivis,* spricht dann aber fast nur noch von *causae coniunctae.* Was den modernen Herausgeber der Übersetzung, Karl Kalbfleisch, veranlaßt hat, seine Ausgabe mit dem Titel *De causis continentibus* zu versehen, ist unerfindlich (auf Cicero beruft er sich nicht). Aber die Verwirrung geht weiter: Kalbfleischs Edition (ursprünglich Programm Marburg 1904) wurde nachgedruckt im Supplementum Orientale, vol. 2, des Corpus Medicorum Graecorum (Berlin 1969), p. 131-141 (vgl. das ‚Praemonitum' von Jutta Kollesch, D. Nickel und G. Stromaier, p.115f.). Dort erhielt sie stillschweigend wieder den Titel *De causis contentivis* (dafür wurde Galenus zu Galienus). Voran geht (p. 50-73) eine arabische Übersetzung der Schrift, ediert von Malcolm Lyons, sowie eine Rückübersetzung ins Englische. Diese Rückübersetzung heißt nicht (nach Long) „On connecting causes" oder (nach Frede) „On containing causes", sondern: „On cohesive causes".

[42] Im Brief an Atticus 9,7,1 kokettiert Cicero mit dem griechischen τὸ συνέχον.

[43] Alexander Aphrod., *De fato* 22, p. 192,18-20 Bruns: σμῆνος γὰρ αἰτίων καταλέγουσιν· ... οὐδὲν ... δεῖ τὸν λόγον μηκύνειν ...

4

EIN SPRACHLICHER ZUFALL UND SEINE FOLGEN

‚WAHRSCHEINLICHES' BEI KARNEADES UND BEI CICERO

Nicht alle der markigen Sprüche des älteren Cato dürfen heute auf Beifall rechnen; aber daß er mit *rem tene, verba sequentur*[1] im wesentlichen recht hat, wird nicht leicht jemand bestreiten: daß die Sache, eine solide Kenntnis der Sache, den Worten über die Sache logisch und zeitlich vorauszugehen hat. Die umgekehrte Reihenfolge hätte Cato entsetzt. Erst die Worte, dann die Sache? Wir kennen den Primat des Wortes als Ratschlag des Teufels: „Im ganzen—haltet Euch an Worte!", sagt Mephistopheles zum Schüler, „dann geht Ihr durch die sichre Pforte / zum Tempel der Gewißheit ein." Der Schüler protestiert zaghaft: „Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein", aber Mephisto zerstreut seine Bedenken: „ … denn eben wo Begriffe fehlen, / da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein. / Mit Worten läßt sich trefflich streiten, / mit Worten ein System bereiten …" (Faust I, 1990-1993. 1995-1998).

An einem Beispiel aus Ciceros philosophischem Werk läßt sich zeigen, daß in der Tat ein Wort, eine zufällige Gegebenheit der Sprache ein gedankliches System prägen kann—und daß das nichts mit Teufelswerk zu tun hat, sondern daß es sich um einen Vorgang handelt, der bei der Übersetzung aus einer Sprache in eine andere, vor allem bei der Übersetzung abstrakter Gedankengänge nicht selten zu beobachten ist.

Einige grundsätzliche Überlegungen vorweg. Cicero war, wie jeder gute Übersetzer, um eine möglichst präzise Wiedergabe der von ihm behandelten griechischen Termini bemüht. In bewundernswerter Weise hat er um wirklich treffende lateinische Äquivalente gerungen, bis kurz vor die Grenze der Vergewaltigung der von ihm so geliebten lateinischen Sprache. *Comprehendibilis* für καταληπτικός hat er nur

[1] Aus der Lehrschrift an seinen Sohn, überliefert bei Iulius Victor c. 1, p. 374,17 Halm = fr. 15 Jordan, fr. 371 Schönberger.

einmal geschrieben und sogleich ein wenig zaghaft hinzugefügt: *feretis haec?* „Kann man das noch hinnehmen?"[2] Wie jeder Übersetzer erfuhr Cicero, daß Sprache eine spröde Materie ist. Wie jedem, der mit einigem Sprachgefühl begabt ist, wurde ihm rasch deutlich, daß nur selten einem einzelnen Wort der Ausgangssprache ein einzelnes Wort der Zielsprache genau kongruent ist. In den meisten Fällen stimmt das semantische Feld nur teilweise überein; so gibt es z.B. kein lateinisches Äquivalent für die deutschen Wörter ‚Obst' und ‚Gemüse': *poma* umfaßt keine Beeren, *holera* keine Bohnen, und auch ‚Vieh' ist weder mit *pecus, -oris* noch mit *pecus, -udis* genau übersetzt. Nur bei Funktionswörtern wie ‚Vater', ‚Schwester', ‚links', ‚oberhalb' usw. besteht in der Regel Kongruenz, aber auch das nur beim eigentlichen Gebrauch: in der metaphorischen Verwendung solcher Wörter | und in den daraus resultierenden Konnotationen gehen die Sprachen oft weit auseinander. Der semantische Gehalt der einander nach Aussage der Wörterbücher entsprechenden Wörter ist in aller Regel nur teilweise deckungsgleich. Immerhin ist oft die ‚Schnittmenge' groß genug, eine brauchbare Umsetzung in die andere Sprache zu ermöglichen. Das ist vor allem dann der Fall, wenn das jeweilige Wort eingebettet ist in einen dichten Zusammenhang. Der Kon-Text macht deutlich, wo innerhalb des meist viel größeren semantischen Feldes eines bestimmten Wortes der im konkreten Falle gemeinte Schwerpunkt zu suchen ist; die ‚marginalen', darum hier unerheblichen oder gar störenden Bedeutungselemente treten zurück, werden gewissermaßen abgestoßen.

Ciceros philosophische Schriften als solche sind keine Übersetzungen griechischer ‚Vorlagen' (außer dort, wo ausdrücklich zitiert wird). Cicero formuliert frei; in seiner Darstellung sind Referat und Beurteilung meist unauflösbar miteinander verflochten. Was er wörtlich zu übersetzen[3] bemüht ist, sind einzelne philosophische Termini,

---

[2] *Acad. post.* 1,41.

[3] Ciceros Übersetzungen waren immer wieder Gegenstand eingehender Untersuchungen: K. Atzert, De Cicerone interprete Graecorum, Diss. Göttingen 1908; R. Fischer, De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes, Diss. Freiburg 1914; N. Stang, Zur philosophischen Sprache Ciceros: Symbolae Osloenses 13, 1934, 93-102; M. O. Liscu, L'expression des idées philosophiques chez Cicéron, Paris 1937; H. E. Richter, Übersetzen und Übersetzungen in der römischen Literatur, Diss. Erlangen, gedr. Coburg 1938; P. Oksala, Die griechischen Lehnwörter in den Prosaschriften Ciceros (Annales Acad. Scient. Fennicae, ser. B, 80,1), Helsinki 1953; R. Poncelet, Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique, Paris 1957; T. de

vor allem die der schwierigen hellenistischen Systeme. Bei diesen Fachwörtern, die schon durch ihren hohen Abstraktionsgrad vom Kontext isoliert sind, ist dem römischen wie dem modernen Leser, der nicht das Ausgangswort daneben halten kann, auch durch die Einbettung nicht hinlänglich klar, welche Konnotationen der Übersetzer Cicero primär meint und welche in den Hintergrund treten sollen. Hier kommen auch die marginalen Bedeutungselemente zum Tragen. Das sei an zwei Beispielen aus dem Deutschen gezeigt, denn die gleiche Schwierigkeit besteht | auch bei der Übertragung antiker Termini ins Deutsche. Die gängigste Wiedergabe des Begriffes φαντασία aus der stoisch-akademischen Erkenntnistheorie ist ‚Vorstellung'; mit diesem Wort aber wird eine ganze Fülle völlig unzutreffender Konnotationen geweckt. Es ist klar, daß man diesen Begriff bei des Griechischen unkundigen Lesern nicht verwenden kann, ohne die unerwünschten und deshalb im konkreten Falle marginalen Bedeutungselemente auszulöschen, d.i. ohne ausführlich zu erklären, was mit ‚Vorstellung' in diesem Zusammenhang n i c h t gemeint ist. Das gleiche gilt für den stoischen Begriff συμπάθεια, gleichviel ob man das mit ‚Sympathie' oder mit ‚Mit-Leiden' übersetzt. Gemeint ist ja die synchrone Vernetzung des Kosmos, und das kann nur dann klar werden, wenn die für den modernen Hörer oder Leser übermächtigen, im konkreten Falle aber falschen Konnotationen ausdrücklich zurückgewiesen werden.

Auch Cicero war bei seinen Übersetzungen meist bemüht, unzutreffende Bedeutungsnuancen fernzuhalten. Mindestens einmal jedoch hat er das nicht getan, sondern hat die dem lateinischen Wort innewohnenden Konnotationen, die es im griechischen Ausgangswort nicht gab, ohne jede Einschränkung in seine Übersetzung integriert, ist

---

Villapadierna, Cicerón traductor: Helmantica 9, 1958, 425-443; H. Müller, Ciceros Prosaübersetzungen. Beiträge zur Kenntnis der ciceronischen Sprache, Diss. Marburg 1964; Susanne Widmann, Untersuchungen zur Übersetzungstechnik Ciceros in seiner philosophischen Prosa, Diss. Tübingen 1968; H.-J. Hartung, Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini, Diss. Hamburg 1970; A. Michel, La tradition de la philosophie hellénistique dans le vocabulaire esthétique et moral à Rome de Cicéron à Tacite, in: Actes du VII[e] Congrès de la FIEC, Bd. I, Budapest 1984, 415-424; O. Panagl, Die Wiedergabe griechischer Komposita in der lateinischen Übersetzungsliteratur, in: Annemarie Etter (Hrsg.), O - o - pe - ro - si. Festschrift E. Risch, Berlin 1986, 574-582; M. Puelma, Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 33, 1986, 45-69. Wichtig auch: L. Gamberale, La traduzione in Gellio, Rom 1969; A. Setaioli, I principi della traduzione dal greco in Seneca: Giornale Italiano di Filologia 36, 1984, 3-38; ders., Terminologia del tradurre in Seneca, in: Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte, Bd. III, Urbino 1987, 359-371.

also—im Bilde—über die ‚Schnittmenge' hinausgegangen; ja mehr noch: Die im Lateinischen überschießenden Bedeutungselemente sind nicht nur nicht ausgelöscht, sondern deutlich aufgewertet—in einem solchen Grade, daß die von Cicero dargestellte Lehre auch in der Sache verändert ist. Ob das bewußt oder unbewußt geschehen ist, soll erst später gefragt werden.

Es geht um den Begriff des ‚Wahrscheinlichen'. Cicero bekannte sich zur ‚skeptischen' Akademie,[4] die sichere Erkenntnis für unmöglich hielt. Das wurde so formuliert: Der um Erkenntnis bemühte Mensch empfängt unablässig ‚Vorstellungen' (φαντασίαι), und es ist in seine Entscheidung gelegt, ob er diese ‚Eindrücke' (denn das scheint eine weniger irreführende Übersetzung als ‚Vorstellung' zu sein) anerkennt oder nicht. Die Stoiker unterschieden zwischen ‚erkenntnisvermittelnden Vorstellungen' (καταληπτικαὶ φαντασίαι) und solchen, die nicht zum Erkenntnisgewinn beitragen (ἀκατάληπτοι φαντασίαι). Nur ‚Vorstellungen' der ersten Kategorie dürfe man anerkennen, oder, um in der Terminologie der Stoiker zu bleiben, nur ihnen dürfe man ‚zustimmen' (συγκατατίθεσθαι). Die Akademiker waren mit der stoischen Einteilung einverstanden, auch mit dem Verbot, einer ἀκατάληπτος φαντασία zuzustimmen. Aber: Sie bestritten, daß es auch nur eine einzige ‚erkenntnisvermittelnde' | φαντασία gebe; aus ihrer Sicht werden dem Menschen nur φαντασίαι ἀκατάληπτοι zuteil; die zwingende Folgerung ist ein durchgehendes Verbot jeder ‚Zustimmung', ein Verharren in konsequenter ‚Urteilsenthaltung' (ἐποχή). Vielleicht schon seit Arkesilaos, sicher aber seit Karneades unterschieden die Akademiker jedoch ‚wahrscheinliche' (πιθαναί) und weniger wahrscheinliche φαντασίαι; und es wurde für legitim erklärt, das praktische Handeln am ‚Wahrscheinlichen' (πιθανόν oder πιθανότης) zu orientieren.

Wie verhält sich nun ein gewissenhafter Akademiker gegenüber den ‚wahrscheinlichen' φαντασίαι? ‚Zustimmen' darf er ihnen nicht. In den meisten modernen Darstellungen der skeptischen Akademie ist

---

[4] Diese Verwendung von ‚skeptisch' ist modern. Im Altertum unterschied man streng die eigentlichen ‚Skeptiker' (σκεπτικοί), die ihre Lehre auf Pyrrhon von Elis zurückführten und darum auch Pyrrhoneer (Πυρρώνειοι) genannt wurden, von der erkenntniskritischen Richtung in der Akademie; deren Anhänger werden in antiken Texten stets als *Academici* (Ἀκαδημαϊκοί) bezeichnet. Schon in der frühen Kaiserzeit bestand jedoch Unklarheit darüber, wodurch sich die beiden Schulen letztlich unterschieden, und neuere Forschungen haben verdeutlicht, daß auch auf die Akademie unter Arkesilaos ein nicht unbeträchtlicher Einfluß von Pyrrhon ausgegangen ist.

zu lesen, die Schule habe erlaubt, sie zu ‚billigen'. Das klingt einfach und fügt sich gut in die abgeschwächte Version der akademischen Skepsis. Aber die Verhältnisse sind komplizierter. Die ‚Wahrscheinlichkeitslehre' des Karneades ist uns im wesentlichen durch die Darstellung des Sextus Empiricus in griechischer Sprache (*math.* 7,159-189; kürzer und mit leichten Abweichungen *Pyrrh. hypot.* 1,226-231) und durch Ciceros lateinische Darstellung (vor allem in den *Academici libri*) bekannt. Der Begriff ‚Billigung' ist die Übersetzung von Ciceros Terminus *probare* / *probatio*. Wie das deutsche ‚billigen' kann *probare* bedeuten ‚prüfen und als brauchbar anerkennen'. Das fügt sich, wie gesagt, vortrefflich in die karneadeische Lehre. Eigenartigerweise gibt es jedoch in den griechischen Berichten keinen einheitlichen Terminus für die ‚Billigung' von ‚Wahrscheinlichem'; Sextus verwendet viele verschiedene Verben,[5] und keines von ihnen kann als direktes Vorbild für Ciceros *probare* gelten. Auch die adjektivischen Bezeichnungen für ‚wahrscheinlich' variieren: zwar ist der weitaus häufigste Ausdruck πιθανός, aber daneben finden sich andere Wendungen, die oft mit den Verben semantisch korrelieren. Das zeigt die folgende Zusammenstellung, die nach semantischen Schwerpunkten geordnet ist; genannt sind jeweils (soweit gegeben) a. das Wesensmerkmal, das die φαντασία als wahrscheinlich ausweist (adjektivisch oder substantivisch), b. die von ihr ausgehende Wirkung, c. die erlaubte Reaktion des erkennenden Individuums (bei Cicero die ‚Billigung'); bei den Beispielen innerhalb der Gruppen ist Vollständigkeit nicht angestrebt.

---

[5] Zum ersten Male zusammengestellt von Gisela Striker, Sceptical Strategies, in: M. Schofield / M. Burnyeat / J. Barnes (Hrsg.), Doubt and Dogmatism, Oxford 1980, 61 Anm. 21. Ihre Liste ist im folgenden ergänzt. Die Vermutung, daß πείθεσθαι der ‚offizielle akademische Terminus' war, wird durch den Befund nicht bestätigt. Zur Bedeutung von πείθεσθαι siehe auch Anna Maria Ioppolo, Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C., Neapel 1986, 196.

1. ‚Überzeugend', ‚überredend'—‚sich überreden lassen', ‚gehorchen':
   a. Sextus Emp. *math.* 7,169 u.ö. πιθανός; dort auch πιθανότης.
   b. Sextus Emp. *math.* 7,172 u.ö. πείθειν.
   c. Sextus Emp. *math.* 7,172 u.ö. πείθεσθαι. |
2. ‚Zuverlässig'—‚Vertrauen schenken':
   a. Sextus Emp. *math.* 7,181 u.ö. πιστός, *math.* 7,401 als Oberbegriff für καταληπτικός und πιθανός.
   b. Sextus Emp. *math.* 7,180 πίστιν ἐμποιεῖν.
   c. Sextus Emp. *math.* 7,178 und 180 πιστεύειν; 7,175 οὐκ ἀπιστεῖν.
3. ‚Sich als wahr darbietend', ‚wahr scheinend'—‚zugeben, daß etwas (wahr) scheint':
   a. Sextus Emp. *math.* 7,169 (φαντασία) φαινομένη ἀληθής (dagegen *math.* 7,175 μιμουμένη τὸ ἀληθές = falsch); *math.* 7,169 ἔμφασις.
   b. Sextus Emp. 7,171 φαίνεσθαι ἀληθής; Cicero *Luc.* 101 (*sapienti*) *nulla vera* (*videntur*).
   c. Cicero *Luc.* 105 (was die Stoiker als ‚erfaßbar' bezeichnen) *eadem nos, si modo probabilia sint, videri dicimus.*
4. ‚Deutlich und heftig erscheinend':
   a. Sextus Emp. *math.* 7,404 τρανότατα φαινόμενα.
   b. Sextus Emp. *math.* 7,173 ἱκανῶς ἐμφαίνεται; 7,171 φαντασία σφοδρὸν ἔχουσα τὸ φαίνεσθαι αὐτὴν ἀληθῆ.
5. ‚Evident' (= die Garantie der Richtigkeit in sich selbst tragend und zeigend):[6]
   a. Sextus Emp. *math.* 7,143f. 160f. ἐναργής, ἐνάργεια (Karneades?, nach *math.* 7,403 von Karneades abgelehnt); Cicero *Luc.* 34 *perspicuum*; *Luc.* 46 *perspicuum et evidens*; *nat. d.* 1,12 *visus insignis et inlustris.*

[6] Ob Karneades die ἐνάργεια (Evidenz) als Kriterium von (hochgradig) Wahrscheinlichem ansah, ist umstritten. J. Glucker, Antiochus and the Late Academy, Göttingen 1978, 77f., denkt an eine ‚Splittergruppe' um den Karneades-Schüler Metrodor; H. Tarrant, Scepticism or Platonism?, Cambridge 1985, 49-53, schreibt die Aufwertung des ‚Einleuchtenden' der von ihm hypothetisch rekonstruierten ‚Vierten Akademie' unter Philon von Larisa zu.

6. Bloßes ‚Hinnehmen' ohne innere Beteiligung:[7]
   c. Sextus Emp. *math.* 7,401 und 435 ἀποδέχεσθαι; *math.* 7,185 προσέχειν, dort auch παραλαμβάνειν.
7. Intensive ‚Anerkennung'; starker Drang zur Billigung:
   c. Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 1,226 (die Akademiker nennen manches gut oder schlecht) μετὰ τοῦ πεπεῖσθαι ὅτι πιθανόν ἐστι μᾶλλον ὃ λέγουσιν; *Pyrrh. hyp.* 1,230 (Fehlverhalten der Akademiker aus pyrrhoneischer Sicht) μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι.
8. ‚Zustimmung' (nach strenger Lehre den Akademikern verboten):[8]
   c. Sextus Emp. *math.* 7,188 συγκατατίθεσθαι (zweimal); *math.* 7,172 συγκατάθεσις (eine unklare φαντασία veranlaßt uns nicht zur | ‚Zustimmung'); *Pyrrh. hyp.* 1,228 συγκατάθεσις (in *Pyrrh. hyp.* 1,222 ist πιθανωτέροις προστίθεσθαι von ὡς ὑπάρχουσιν συγκατατίθεσθαι abgehoben).
9. ‚Zum Handeln einladend', ‚anstoßend'—‚nachgeben':
   a. Sextus Emp. *math.* 7,173 πληκτικός (*math.* 7,257 und 258 über die stoische καταληπτικὴ φαντασία); *math.* 7,403 (Karneades gegen die Stoa: ‚auch Falsches kann diese Eigenschaft haben').
   b. Sext. Emp. *Pyrrh. hyp.* 1,193 κινεῖν; *math.* 7,186 συναρπάζειν (vgl. *math.* 7,257 über die stoische καταληπτικὴ φαντασία: μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν … λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν); *math.* 7,172 ἐπισπᾶσθαι (‚eine unklare φαντασία zerrt uns

---

[7] Eine gewisse Analogie zu den stoischen Termini, mit denen das dem ‚relativ Wertvollen' gegenüber gebotene Verhalten beschrieben wird, ist unverkennbar: eines von vielen Beispielen dafür, wieviel die hellenistischen Schulen dem intensiven Gespräch untereinander verdanken.

[8] Über Karneades' Haltung zur ‚Zustimmung' gehen unsere Zeugnisse auseinander. Vielleicht hat er selbst seine Meinung geändert, vielleicht wurde er (der sich wie Sokrates nie schriftlich geäußert hat) nach seinem Tode von den Schülern verschieden interpretiert. Metrodor von Stratonikeia und später Philon von Larisa behaupteten, nach Karneades stimme auch der ‚Weise' gelegentlich zu (Cicero *Luc.* 67); Kleitomachos dagegen bestritt das (Cicero *Luc.* 78. 104. 108). Zum Stand der modernen Diskussion s. Striker (wie Anm. 5) 78-83 (‚die strengere Deutung durch Kleitomachos ist die historisch richtige'); M. Frede, The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge, in: R. Rorty / J. B. Schneewind / Q. Skinner (Hrsg.), Philosophy in History, Cambridge 1984, 255-278; Ioppolo (wie Anm. 5) 14. 64. 195-197 (Metrodors Deutung richtig).

nicht zur Zustimmung'); Cicero *Luc.* 104 *visa, quibus ad actionem excitemur*; *Luc.* 66 (über Wahrscheinliches) *visa ... ista, cum acriter mentem sensumve pepulerunt, accipio eisque interdum etiam adsentior, nec percipio tamen ...*

c. Cicero *Luc.* 101. 104. 141 *moveri*; *Luc.* 66 *cedo nec possum resistere* (vgl. Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 1,13 über die Pyrrhoneer: τοῖς ... κατὰ φαντασίαν κατηναγκασμένοις πάθεσι συγκατατίθεται ὁ σκεπτικός; Cicero *Luc.* 38, stoisch: *necesse animum perspicuis cedere*; zur stoischen Auffassung vom ‚Weichen' gegenüber den ‚erkenntnisvermittelnden Vorstellungen' s. Plutarch *Stoic. rep.* 1057AB = SVF 3,177 und Diogenes Laert. 7,51); Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 1,193 (pyrrhoneisch) τοῖς ... κινοῦσιν ἡμᾶς παθητικῶς καὶ ἀναγκαστικῶς ἄγουσιν εἰς συγκατάθεσιν εἴκομεν; *Pyrrh. hyp.* 1,230 (pyrrhoneisch) μὴ ἀντιτείνειν ἀλλ' ἁπλῶς ἕπεσθαι ... ἁπλῶς εἴκειν ἄνευ προσπαθείας (im Gegensatz dazu akademisch: μετὰ προσκλίσεως σφοδρᾶς πείθεσθαι).

10. ‚Folgen', ‚befolgen', ‚sich leiten lassen':

c. Sextus Emp. *math.* 7,185 κατακολουθεῖν; *math.* 7,186 und 187 ἕπεσθαι; Cicero *Luc.* 8. 33. 36. 99. 104. 109 *sequi*; *Tusc.* 1,17 *probabilia coniectura sequens*; Augustin *c. Acad.* 3,40 (aus Cicero) *veri simile in hoc mundo ad agendum sequi.*

11. ‚Benutzen':

c. Sextus Emp. *Pyrrh. hyp.* 1,231 (über die Akademiker) τῷ πιθανῷ προσχρῶνται κατὰ τὸν βίον (über die Pyrrhoneer dagegen: τοῖς νόμοις καὶ τοῖς ἔθεσιν καὶ τοῖς φυσικοῖς πάθεσιν ἑπόμενοι | βιοῦμεν ...); *math.* 7,175 (kritisch über die Akademiker) ἀνάγκην ἔχειν καὶ τῇ κοινῇ ποτε τοῦ ἀληθοῦς καὶ ψευδοῦς φαντασίᾳ χρῆσθαι. Cicero *Luc.* 99 und 110 (*probabilibus*) *uti*; *Luc.* 32 (über das *probabile et quasi veri simile*) *ea ... uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo.*

Zum Vergleich: Für die Anerkennung einer wahrscheinlichen φαντασία gebraucht Cicero *probare Luc.* 44. 66. 96. 99 (zweimal). 111; *fin.* 1,22; 5,76; *div.* 2,150; *probatio Luc.* 99; *adprobare Luc.* 104 (zweimal, einmal im Gegensatz zu *improbare*). *Luc.* 66 findet sich folgende Reihung (Cicero über seine eigene Bereitschaft, auch lediglich Wahrscheinliches anzuerkennen): *nec ... is sum, qui nihil umquam falsi adprobem, qui numquam adsentiar, qui nihil opiner ...*[9]

Warum hat Cicero von der sprachlichen Vielfalt der griechischen Lehre so wenig Gebrauch gemacht, warum hat er die Terminologie vereinfacht? Warum ist er mit seinem Begriff der ‚Billigung' eigene Wege gegangen? Ein erster Grund dafür läßt sich leicht erkennen. Als guter Stilist hatte Cicero ein Gefühl dafür, daß die schwierige akademische Lehre leichter eingängig sei, wenn zwischen dem Anzuerkennenden und der Anerkennung auch sprachlich ein Zusammenhang besteht: es leuchtet eher ein, daß man ‚Billigenswertes' auch ‚billigt', als daß man dem ‚sich als wahr Darbietenden' ‚folgt'. Nun gibt es auch unter den eben genannten griechischen Termini Verb-Adjektiv-Paare: πιθανός - πείθεσθαι, πιστός - πιστεύειν; denkbar (aber nirgends belegt) ist ἀποδεκτός zu ἀποδέχεσθαι, ληπτός zu (παρα-)λαμβάνειν; ein elegantes Paar wäre auch δόκιμος neben δοκιμάζειν (Hinweis von Kurt Sier), jedoch ist weder das Adjektiv noch das Verbum in gnoseologischem Zusammenhang belegt. Aber selbst die zuerst genannten griechischen Paare begegnen nur selten, sie haben sich nicht terminologisch verfestigt. Daher durfte sich Cicero bei seiner Übersetzung frei fühlen.[10] Hinzu kommt, daß sich keines der griechischen Verb-Adjektiv-Paare zwanglos ins Lateinische übertragen läßt: Zwar bildet Quintilian (*inst.* 2,15,13f.) später, um πιθανός zu übersetzen, *persuasibilis* und *persuasibiliter*, aber für ‚sich überreden lassen' mit der Konnotation ‚gehorchen' läßt sich kein praktikables Äquivalent finden; *fidus* neben *confidere* hätte semantisch in eine ganz falsche Richtung gewiesen. |

[9] Die wahrscheinliche φαντασία selbst wird häufig als *probabilis* (etwa 50 Fälle), seltener als *veri similis* (etwa 25 Fälle) bezeichnet. Da diese Adjektive oft als substantiviertes Neutrum auftreten, ist allerdings nicht immer zu klären, ob eine φαντασία im eigentlichen Sinne (etwa: Sinneseindruck) gemeint ist oder ein eher abstrakter Sachverhalt. Eine Aufzählung scheint hier entbehrlich. Zum teilweise unterschiedlichen Gebrauch von *probabilis* und *veri similis* s. unten Anm. 13.

[10] Immerhin hat er einige der oben zusammengestellten Ausdrücke sinngemäß übernommen: *vera videntur, movere / moveri, sequi, uti.*

Vor allem aber: Nur ein im Lateinischen gut eingeführtes Wort für ‚wahrscheinlich' konnte für Cicero in Betracht kommen: Da lag es nahe, auf die Rhetorik zurückzugreifen. Noch vor der Philosophie hatte die Rhetorik mit dem Begriff des Wahrscheinlichen operiert; der weitaus häufigste griechische Terminus ist dort (wie in der späteren erkenntniskritischen Diskussion) πιθανός. Dieser Terminus vor allem war also Cicero und seinen gebildeten Zeitgenossen geläufig. Zwei lateinische Äquivalente standen zur Verfügung: *veri similis* und *probabilis*. Bereits in seiner Jugendschrift *De inventione* bevorzugte Cicero *probabilis*.[11] Als er sich mehr als ein Vierteljahrhundert später daran machte, die Auseinandersetzung zwischen der Stoa und der skeptischen Akademie für ein breiteres Publikum darzulegen, gab er wiederum *probabilis* den Vorzug—diesmal aus dem bereits genannten Grunde: weil er im stammverwandten Verbum *probare* genau das fand, was sich bei einer engen Übertragung eines griechischen Terminus nicht finden ließ—ein leicht eingängiges, terminologisch scharfes Gegenstück zur ‚Zustimmung'.[12] Der ‚erkenntnisvermittelnden' φαντασία darf man ‚zustimmen' (genauer: man dürfte es, wenn es sie gäbe); das Wahrscheinliche, bei Cicero als das *probabile* = ‚Billigenswerte' bezeichnet, wird ‚gebilligt' (*probatur*); der συγκατάθεσις, lat. *adsensio*, entspricht die *probatio*. *Veri similis* bot diese Vorteile nicht: es hat kein stammverwandtes Verbum und erst recht

[11] Die rhetorische Theorie forderte ‚Wahrscheinlichkeit' in zwei miteinander verwandten Bereichen: Die ‚Erzählung' (διήγησις, *narratio*), d.i. die parteiische Darstellung des Sachverhalts, sollte ‚glaubwürdig' sein; ebenso die eigentliche Argumentation, wenn sie nicht mit gänzlich unbezweifelbaren Beweisen aufwarten konnte. Mit Recht betont Quintilian (*inst.* 4,2,54), daß durch eine ‚wahrscheinliche' (nicht notwendig wahre) Darstellung des Sachverhalts die ‚Saat gelegt' werde für eine ‚wahrscheinliche' Argumentation. Der lateinische Terminus ist bei der Erzählung überwiegend *veri similis* (*Her.* 1,14.16; Cicero *inv.* 1,29; *de or.* 2,80), aber es findet sich auch *probabilis* (*inv.* 1,28; Quintilian *inst.* 4,2,31 nennt *probabilis*, *veri similis* und *credibilis* als Synonyme). Bei der Beweisführung (lateinisch *probatio*) heißt die geforderte Eigenschaft nur *probabilis*: *Her.* 2,3 *probabile est per quod probatur*, Cicero *inv.* 1,44.46.47.79; *part. or.* 5; in *inv.* 1,47 ist *credibile* als Unterart von *probabile* genannt. Die oft wiederholte Behauptung, *veri similis* entspreche dem griechischen πιθανός, *probabilis* dem griechischen εἰκώς entbehrt jeder Grundlage. Schon für Aristoteles sind die Wörter synonym (*Rhet.* 1400a7-9 u.ö.).

[12] Diese Verbindung von Verbum und Adjektiv war selbstverständlich vorbereitet durch die oben (Anm. 11) beschriebene Verwendung von *probabilis*, ‚glaubwürdig', als einer für die Argumentation (*probatio*) geforderten Eigenschaft. Zur Einwirkung des rhetorischen Bedeutungsfeldes (‚glaubwürdig machen', ‚einen Beweis erbringen', *probatio* = ‚Beweis') auf die philosophische Verwendung s. unten S. 70f. [167f.].

kein zugehöriges Deverbativum.[13] Wir können gut verstehen, daß Cicero der Suggestivkraft der Dreiergruppe *probabilis - probare - probatio* erlag. |

Ciceros Prägung ist so einleuchtend und hatte bei der Nachwelt einen so durchschlagenden Erfolg, daß es geboten scheint, an zwei Umstände zu erinnern. Erstens hat ganz offenkundig bei der Entscheidung für *probabilis* auch der Zufall seine Hand im Spiel: daß gerade ein von *probus* und *probare* abgeleitetes Wort im Lateinischen die Bedeutung ‚wahrscheinlich' erlangt hatte, daß sich von *persuadere* wegen der Dativ-Rektion kein schlichtes Passiv bilden läßt, daß das zweite lateinische Wort für ‚wahrscheinlich' (*veri similis*) ein unhandliches Kompositum ist—das sind Zufälle, wie sie jede Sprache bereithält. Und zweitens gilt es zu konstatieren, daß eine beträchtliche Bedeutungsverschiebung gegenüber den im Griechischen verwandten Verben stattgefunden hat. ‚Billigenswert' bedeutet nicht einfach (und neutral) das gleiche wie ‚wahrscheinlich': durch die enge Verbindung mit *probus* und *probare* drängen sich unabweisbar positive Konnotationen in den Vordergrund. Πιθανός dagegen hat eine abschätzige Färbung: es kann heißen ‚überredend', ‚beschwatzend', ‚betörend'. Das bei *probabilis* stets mitempfundene *probus* dagegen heißt ‚tüchtig', ‚wacker', ‚anerkennenswert'. Es ist bezeichnend für die Bedeutungsverschiebung, daß Cicero auch mit diesem Adjektiv spielt (*Luc.* 99): „Gewiß, völlig sicher ist es bei einer Seereise nie, ob man wohlbehalten ans Ziel gelangt; aber wenn die Entfernung gering und wenn das Schiff in Ordnung ist (*probo navigio*), ist es denn doch wahrscheinlich (*probabile*), daß alles gut gehen wird." Typisch auch

---

[13] *Veri similis* wird überwiegend dort gebraucht, wo nicht Sinneseindrücke o.ä. (φαντασίαι) beurteilt werden, sondern abstraktere Sachverhalte oder philosophische Positionen (*Luc.* 66. 127; *Tusc.* 2,9 u.ö.); häufiger als bei *probabilis* finden sich Steigerungsstufen (*nat. d.* 3,95; *Tusc.* 1,8; 4,47; *div.* 2,150 u.ö.). Hinter *veri similis* könnte man das platonische εἰκώς (‚gleichend') vermuten: vor allem der *Timaios* gilt als Gleichnis (29d; 48d; 59c u.ö.). Aber wie Platon gelegentlich (*Phdr.* 272de) πιθανός und εἰκώς gleichsetzt, stehen bei Cicero nicht selten beide Termini als offenkundige Synonyme nebeneinander: *Luc.* 32 *probabile et quasi veri simile*; Ac. post. 2 fr. 19 Müller = p. 22,4 Plasberg *probabilia vel veri similia*; *Luc.* 99f. *probabile* zurückbezogen auf *similia veri.* Gegen die Herleitung von *veri similis* aus dem platonischen εἰκώς spricht auch, daß dieser Ausdruck in den hellenistischen Erörterungen der Erkenntnistheorie nirgends begegnet (s. die oben gegebene Zusammenstellung der belegten Termini).—Verzichtet hat Cicero auf die an sich denkbaren Prägungen *credibilis* (s. Quintilian *inst.* 4,2,31 *neque enim refert, an pro verisimili probabilem credibilemve dicamus*), *persuasibilis* (Quintilian *inst.* 2,15,13; s. dazu oben S. 68 [165]), *plausibilis.*

die rhetorische Frage (*fin.* 5,76): *Quis ... potest ea, quae probabilia videntur ei, non probare?*[14] Da schwingt nichts mit von Betören und Beschwatzen; vielmehr darf man heraushören: ‚Anerkennung, wem—wegen seiner Tüchtigkeit—Anerkennung gebührt.' Dieses Beispiel zeigt auch, daß die positive ethische Bedeutungskomponente in den gnoseologischen Bereich hineinwirkt. *Probare* unterscheidet sich deutlich von allen überlieferten griechischen Bezeichnungen für die Anerkennung von Wahrscheinlichem: Es heißt nicht: ‚gerade eben und mit schlechtem Gewissen noch gelten lassen'—es heißt vielmehr: ‚nach sorgfältiger Prüfung als zuverlässig und brauchbar anerkennen', ja oft geradezu ‚beweisen'. Die lateinische Wendung *hoc mihi probatum est* will sagen ‚davon bin ich überzeugt', ohne jeden Anflug von Vorbehalt oder Zweifel; *probare alicui aliquid* bedeutet ‚jemand von der | Richtigkeit einer Sache überzeugen'. Oft verwendet Cicero das Verbum für philosophische Standpunkte, manchmal im Sinne fester Überzeugung (*Acad. post.* 1,7): (*Academiam veterem*) *nos probamus*, ‚ich bekenne mich zur alten Akademie'.[15] Gewiß, der Bedeutungsgehalt und der Gebrauch von *probare* im allgemeinen darf nicht ohne weiteres auf *probare* im hier untersuchten Sinne übertragen werden. Aber die an anderer Stelle so deutliche Konnotation der Sicherheit und Zuverlässigkeit kann nicht ganz ohne Wirkung bleiben auf die technische Verwendung.

Hinzu kommt ein weiterer wichtiger Unterschied. Das zu πιθανός gehörige Verbum πείθεσθαι bezeichnet ein passives Verhalten, ein Gehorchen, ein ‚Mit-sich-geschehen-Lassen', allenfalls darin aktivisch, daß man verstehen kann: ‚den Widerstand aufgeben'. Das seltenere πιστεύειν hat keine negative Färbung, aber es bezeichnet ebenfalls eher einen Zustand als eine Tätigkeit; das gleiche gilt für ‚sich bewegen lassen', ‚folgen'; selbst das ‚Hinnehmen' und das ‚Benutzen' haben in diesem Zusammenhang eher den Charakter eines ‚Nicht-von-sich-Weisens' als den eines zupackenden Ergreifens. *Probare* dagegen ist durch und durch aktiv, nicht nur im Genus verbi. Es ist eine aktive bejahende Entscheidung—und darin der (den Akademikern verbotenen) vollen ‚Zustimmung' genau analog. Selbst

---

[14] Vgl. auch *fat.* 1 ... *quo facilius id a quoque probaretur, quod cuique maxime probabile videretur* ...; *nat. d.* 3,49 ... *quod si probabile non est, ne illa quidem ... unde haec manant probanda sunt.*

[15] Weitere Beispiele: *Luc.* 139 *intellegere ... quid Carneadi probaretur*; 113 *ita plane probo*; 143 *numquid horum probat ... Antiochus?*

durch seinen syntaktischen Aspekt unterscheidet sich *probare* von fast allen ‚griechischen‘ Verben: Es ist ingressiv-punktuell, die anderen Bezeichnungen dagegen durativ.

Dieses aktiv-zupackende Bedeutungselement von *probare* verbindet sich bei Cicero mit der eben genannten Konnotation des ‚Tüchtigen‘ und ‚Bewährten‘—und damit erhält sein Skeptizismus ein völlig anderes Gesicht als der seiner griechischen Vorgänger. Für Karneades war die Anerkennung von Wahrscheinlichem eine ungern vollzogene Konzession, ein Notbehelf, um menschliches Handeln überhaupt zu ermöglichen. Cicero dagegen macht es an vielen Stellen deutlich, daß für ihn das *probare* alles andere ist als ein Notbehelf. Er ‚billigt‘ mit wahrer Begeisterung (*Luc.* 66): „Ich bin nicht der Mann, der niemals etwas Falsches billigt, der nie zustimmt, der nie in Meinung verfällt ... Ich selbst bin ganz groß im Meinen (bin ich doch kein Weiser), und ich orientiere das Schiff meines Denkens nicht an einem kümmerlichen (wenn auch praktischen) Sternbild, sondern am strahlenden Siebengestirn, das heißt an erhabenen und erhebenden Gedanken, nicht an kleinlicher Rationalität. Und so kommt es, daß ich auch Irrwege einschlage und in die Ferne schweife.“ Trotz der scheinbaren Einschränkung am Schluß ist unüberhörbar, wieviel Stolz aus diesem Bekenntnis spricht. Der positive Aspekt überwiegt bei weitem; nur beiläufig ist von Irrtum die Rede. Im Vordergrund steht die Erfahrung von Weite und Helligkeit. Diese schöne Stelle aus dem *Lucullus* könnte als Motto über dem ganzen Corpus von Ciceros Philosophica stehen: Überall wagt er es, das Wahrscheinliche zu billigen: so nachhaltig zu ‚billigen‘, daß es einem | Bekenntnis gleichkommt und sich von einer förmlichen ‚Zustimmung‘ kaum noch unterscheidet. Es ist kein Zufall, daß auch bei Cicero die Grenze zwischen ‚Zustimmung‘ und ‚Billigung‘ vielfach verwischt ist.[16]

---

[16] Das ist formal daran zu erkennen, daß bei Cicero die Termini für ‚Billigung‘ und förmliche ‚Zustimmung‘ nicht streng geschieden sind: neben *adsentiri* ist *adprobare* das häufigste Wort für das griechische συγκατατίθεσθαι (*Ac. post.* 1,41.45; *Luc.* 29. 38. 53. 107. 128. 141), aber zweimal (*Luc.* 104) hat es die Bedeutung ‚billigen‘ (s. oben S. 68 [165]). Freilich geht Cicero mit dieser Ungenauigkeit nicht weiter, als es Karneades oder seine Interpreten bereits getan hatten (s. oben Anm. 8). Viel wichtiger ist die geänderte Grundhaltung: Im Gegensatz zu den griechischen Skeptikern hält Cicero einen Erkenntnisfortschritt für möglich und mahnt, bei der Suche nach der Wahrheit nicht zu ermüden (*fin.* 1,3; *Luc.* 7 u.ö.). Die Doppeldeutigkeit von *probare* trägt dazu bei, daß zwischen ‚Gebilligtem‘ und ‚Bewiesenem‘ ein gleitender Übergang zu bestehen scheint.

Wir hatten festgestellt, daß es formale Gegebenheiten der lateinischen Sprache waren, die es Cicero nahelegten, das bei Karneades bevorzugte Wort für ‚wahrscheinlich', πιθανός, mit *probabilis* wiederzugeben. Daraus ergab sich die Verwendung von *probare* mit den skizzierten positiven Konnotationen. Bis zu einem gewissen Grade mag man daher Ciceros unorthodoxe Haltung gegenüber dem ‚Wahrscheinlichen' als Folge eines sprachlichen Zufalls betrachten. Aber das kann nicht die ganze Wahrheit sein. Ciceros persönliche Form akademischer Skepsis, die Wendung ins Positive und zur zuversichtlichen Erwartung, man werde immer näher und näher an die Wahrheit herankommen—all dies typisch Ciceronische kann nicht nur eine Folge der handlichen Begriffsgruppe *probus* / *probabilis* / *probatio* sein. Nein, hier zeigt sich Ciceros Temperament, sein ganz eigenes Wesen, sein Glaubensbedürfnis. Aber unbezweifelbar ist es, daß die genannte Wortgruppe Ciceros Neigung entgegenkam und daß er auch aus diesem Grunde gar nicht anders konnte, als sich für diese Übersetzung von πιθανός zu entscheiden; durch die damit aufklingenden positiven Nebentöne mußte er sich auf seinem Wege bestärkt fühlen. Auch das scheint sicher, daß die im Lateinischen schon länger gegebene Möglichkeit, *probare* zur Bezeichnung philosophischer Standpunkte zu verwenden (*hoc Epicuro probatur*), ihn dazu ermutigt hat, die karneadeische Wahrscheinlichkeitslehre auf einen völlig neuen Bereich zu übertragen: Bei den Griechen dient sie nur der Prüfung simpler ‚Vorstellungen', also sinnlicher Eindrücke, und ganz elementarer Sätze. Erst Cicero ist es, der nun auch philosophische Standpunkte nach ihrer Wahrscheinlichkeit beurteilt und einige von ihnen mit Leidenschaft ‚billigt'.[17] |

---

[17] Dafür war ihm das von Karneades entwickelte System, das mehrere Stufen der Wahrscheinlichkeit unterschied, allenfalls mittelbares Vorbild. In der griechischen Akademie ‚billigte' man nur wahrscheinliche φαντασίαι und aus ihnen abgeleitete elementare Sachverhalte. Die Auseinandersetzung mit philosophischen Positionen betrieb man anders: Karneades argumentierte nacheinander für und gegen einen bestimmten Standpunkt, um auf diese Weise zu zeigen, daß beide Ansichten widerlegbar seien. Dieses Verfahren ist rein elenktisch und destruktiv. Bei Cicero dagegen—und nur bei ihm—ist bezeugt, daß die *disputatio in utramque partem* der ‚Annäherung an die Wahrheit' diene: *rep.* 3,8 … *consuetudo* ... *contrarias in partis disserendi, quod ita facillume verum inveniri putes*; *Luc.* 7 *neque nostrae disputationes quicquam aliud agunt, nisi ut in utramque partem dicendo ... eliciant ... aliquid, quod aut verum sit, aut ad id quam proxime accedat* (vgl. *Luc.* 60); *nat. d.* 1,11 ... *quibus propositum est veri reperiundi causa et contra omnes philosophos et pro omnibus dicere*; *off.* 2,8 *contra ... omnia disputantur a nostris, quod hoc ipsum probabile elucere non posset, nisi ex utraque parte causarum esset facta contentio*; *Tusc.*

Eine andere Folge des von uns untersuchten sprachlichen Zufalls kann hier nur angedeutet werden. Cicero wird oft als Schöpfer der europäischen Philosophensprache bezeichnet. Auch die Ausdrucksmöglichkeiten für den Begriff ‚wahrscheinlich' hat er in vielen Sprachen geprägt. Das von ihm bevorzugte *probabilis* ist u.a. in das Französische, Italienische und Englische eingegangen; dabei hat sich zunehmend neben der Grundbedeutung ‚billigenswert' die Verwendung im Sinne von (aus der Erfahrung gewonnener) statistischer Wahrscheinlichkeit entfaltet. Das von Cicero daneben gebrauchte *veri similis* hat ebenfalls fortgewirkt: im italienischen ‚verosimile', im französischen ‚vraisemblable' und—unter dem Einfluß dieses französischen Wortes—im deutschen ‚wahrscheinlich'. In diesem Wort zeigt sich außerdem eine dritte Bedeutungsvariante: das ‚wahr Scheinende', lateinisch *quod verum videtur*; sie liegt auch vor beim italienischen ‚apparente'. Aber bei aller Fülle der Synonyme und der Vielfalt der semantischen Grundvorstellungen: Die einst wichtigste, in der griechischen Philosophie dominierende Bezeichnung hat Cicero aus sprachlichen Gründen nicht aufgreifen und damit an spätere Generationen weitergeben können: die Deutung des Wahrscheinlichen als des ‚Überredenden' (πιθανόν) hat den Hellenismus nicht überlebt. Unlängst versuchte ein britischer Philosoph, die Fachwelt davon zu überzeugen, daß Karneades kein ‚Probabilist' war[18]—d.i. nicht im Sinne von Ciceros ‚Billigung' und auch nicht im Sinne statistischer Wahrscheinlichkeit.[19] Aber eine treffendere Bezeichnung konnte er nicht anbieten; nur erinnern konnte er an das griechische πιθανός.

1,8 … *vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi. nam ita facillime, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur.* Die Vermutung scheint unabweisbar, daß Cicero selbst diese Wende zu einem optimistisch-konstruktiven Skeptizismus vollzogen hat, indem er die zunächst für sinnliche φαντασίαι entwickelte Wahrscheinlichkeitslehre des Karneades mit dessen elenktischer Diskussionsmethode verband. Wenn man innerhalb der Akademie wirklich, wie Cicero behauptet, eine derartige ‚Annäherung an die Wahrheit' für möglich gehalten hätte, hätte ein Pyrrhoneer wie Sextus Empiricus darüber nicht geschwiegen.

[18] M. Burnyeat, Carneades was no probabilist, Vortrag 1979 (zitiert u.a. von Gisela Striker, Über den Unterschied zwischen den Pyrrhoneern und den Akademikern: Phronesis 26, 1981, 153-171, hier 170 Anm. 2). Burnyeat teilt brieflich mit, daß der bislang unpublizierte Vortrag zum Buch erweitert werden soll [bislang nicht erschienen].

[19] Siehe jedoch Sextus Emp. *math.* 7,175 „… weil sich nur selten eine falsche Vorstellung dazwischenschiebt, braucht man einem Vorstellungstyp, der meistens die Wahrheit vermittelt, nicht zu mißtrauen; denn es gilt doch, seine Handlungen und Entscheidungen an dem auszurichten, was meistens eintritt"; Cicero *inv.* 1,46 *probabile … est id, quod fere solet fieri.*

Denn das hat in den europäischen Sprachen offenbar keine Spuren | hinterlassen; durch die Entscheidung für *probabilis* hat Cicero dieses Wort und damit die ihm zugrundeliegende Spielart des Wahrscheinlichen wohl für alle Zeiten aus dem geläufigen Sprachgebrauch verdrängt.[20]

---

[20] Die vorstehenden Überlegungen haben sich bei den Vorarbeiten für die Darstellung der akademischen Erkenntnistheorie von Arkesilaos bis zu Antiochos von Askalon im ‚Neuen Ueberweg' ergeben. Im April 1988 übersandte mir John Glucker (Tel Aviv) freundlicherweise sein noch ungedrucktes Manuskript *Cicero's philosophical affiliations* (ursprünglich Vortrag auf der FIEC-Tagung Dublin 1984, in gekürzter Form inzwischen erschienen in J. M. Dillon / A. A. Long [Hrsg.], The question of ‚eclecticism', Berkeley usw. 1988, 34-69). Ein dem Manuskript beigegebener Anhang *‚Probare*, *probabilis*, their Latin cognates and Greek counterparts" ist bei der Veröffentlichung als „too technical for this volume" fortgelassen worden. Glucker wird nun seine Untersuchungen an anderer Stelle in erweiterter Form vorlegen [*Probabile*, *Veri simile*, and Related Terms, in: J. G. F. Powell (Hg.), Cicero the Philosopher, Oxford 1995, 115-143]. Ich bin ihm dankbar dafür, daß ich die ursprüngliche Fassung einsehen durfte. Durch manche seiner Beobachtungen sah ich meine eigenen unabhängig entstandenen Ansätze bestätigt. In den Folgerungen aus dem Befund weichen jedoch John Glucker und ich, wie sich im Briefwechsel gezeigt hat, deutlich voneinander ab.

5

LES « ÉVIDENCES » DANS LA PHILOSOPHIE HELLÉNISTIQUE

Ce n'est qu'après Platon et Aristote—c'est-à-dire à l'époque hellénistique—que la notion d'évidence apparaît dans la philosophie. Mais une fois introduite, elle joue tout de suite un rôle important.[1] Les principales écoles (le Jardin, la Stoa et l'Académie sceptique) s'en servent et l'utilisent comme terme technique dans les trois domaines classiques: la dialectique, la physique (qui comprend—comme on le sait—la théologie) et l'éthique. Examinons-les l'un après l'autre.

Dans la dialectique, ou plutôt dans une section de celle-ci, la théorie de la connaissance, les Académiciens sceptiques étaient | en conflit avec les Stoïciens sur la question de savoir si, oui ou non, quelque chose pouvait être connu avec certitude. Les sceptiques, utilisant des arguments qui faisaient impression, avaient nié que les perceptions sensorielles fussent dignes de confiance. Ces arguments, les Stoïciens ne pouvaient pas les réfuter à l'aide d'arguments contraires et, de surcroît, ils ne croyaient pas nécessaire de le faire. Pour eux, la vérité de certaines données sensorielles était « évidente », autrement dit—pour nous servir de la définition du dictionnaire

[1] Il est d'autant plus étonnant que l'histoire de cette notion n'ait jusqu'à présent pas été traitée de façon détaillée. Étonnant aussi que les termes ἐναργής / ἐνάργεια, *perspicuum / perspicuitas, evidens / evidentia* ne figurent pas dans les indices par ailleurs très riches de H. von Arnim (éd.), *Stoicorum veterum fragmenta*, vol. IV (procuré par M. Adler), Leipzig, 1924, et de M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, vol. 1, ²1959. Dans Long/Sedley (éds.), *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, I, p. 489 les textes les plus importants sont mentionnés sous la rubrique « self-evidence ». On attend la publication d'une conférence de Katerina Ieradiakonou (Édimbourg, juillet 1995) : « The notion of *enargeia* in Hellenistic philosophy ». Des aspects partiels ont été traités par G. Striker, « Κριτήριον τῆς ἀληθείας », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl.,* Göttingen, 1974,2, p. 82-101 ; M. Frede, « Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions », dans M. Burnyeat (éd.), *The Sceptical Tradition,* Berkeley etc., 1983, p. 65-93 (= M. F., *Essays in Ancient Philosophy,* Oxford, 1987, p. 151-176) ; A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza,* Naples, 1986, p. 80-82,188 sq. ; C. Lévy, *Cicero Academicus,* Rome, 1992, p. 229 sq.

Larousse—« s'imposait à leur esprit par son caractère de certitude » ; aussi estimaient-ils superflu d'apporter des preuves. C'est ce qui est opposé aux doutes des Sceptiques par le représentant du dogmatisme dans le *Lucullus* de Cicéron (17) :

> [Il ne vaut pas la peine *d'essayer* de convaincre ceux qui doutent qu'il y ait des données évidentes], *eos, qui persuadere vellent esse aliquid quod comprehendi posset, inscienter facere dicebant, propterea quod nihil esset clarius* ἐναργείᾳ, *ut Graeci,* « *perspicuitatem* » *aut* « *evidentiam* » *nos, si placet nominemus fabricemurque* [...] *verba* [...], *orationem nullam putabant illustriorem ipsa evidentia reperiri posse nec ea, quae tam clara essent, definienda censebant.*

Ceci est un véritable *locus classicus*—pour ainsi dire le lieu de naissance de la notion qui nous a réunis: Carlos Lévy y a déjà fait allusion dans l'introduction de ce colloque. C'est avec ces mots que nous venons de lire que Cicéron fait connaître à ses compatriotes romains le terme grec ἐνάργεια et qu'il leur propose deux traductions possibles, dont l'une, comme nous le savons, l'a emporté: un mot tout à fait artificiel, d'ailleurs, créé par Cicéron lui-même.[2] |

Notre texte nous fait voir trois caractéristiques de l'évidence. Nous avons déjà mentionné la première: ce qui est évident n'a pas besoin de preuve; une preuve ou même la tentative de preuve seraient superflues. Mais le texte montre également qu'une preuve n'est aucunement possible: si rien n'est plus clair que l' *evidentia*, il est impossible d'expliquer celle-ci—car qui voudrait expliquer ce qui est clair à l'aide de quelque chose de moins clair ? Aux yeux des dogmatiques, celui qui essaierait de décrire ou d'expliquer ce qui est évident, irait au-delà d'une limite. ‹ Dire l'évidence › [Motto des Kolloquiums, Titel des Sammelbandes], pour le dogmatique, c'est une contradiction en soi. Ici transparaît une troisième caractéristique de l'évidence: on ne *devrait* pas essayer d'expliquer l'évidence par des moyens rationnels. Les évidences sont indicibles, ineffables. C'est pourquoi l'essai d'une explication serait non seulement vain, mais nuisible.[3] Il n'est pas surprenant de voir que les sceptiques, eux,

---

[2] Il n'existe pas de verbe *evidere* ; ce n'est pas avant Arnobe qu'on lit *evideor,* apparemment formé à partir de l'adjectif *evidens.* Ce mot qu'il a créé lui-même, Cicéron voulait qu'on le perçoive dans le sens d'un participe de *videri* avec un préfixe intensif, selon le modèle *e-luceo,* etc. Comme équivalent d'ἐναργής, on le trouve aussi dans la traduction cicéronienne du *Timée* de Platon (31 = 39b).

[3] Par exemple Cicéron, *De natura deorum,* III, 10: ... *adfers argumenta, cur di sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis.*—Dans un

n'étaient pas du tout satisfaits de ces trois impossibilités, et tournaient en dérision ce remède 'si admirable' qui devait permettre la connaissance.[4]

Au lieu des preuves, les partisans de l'évidence recommandaient une autre méthode pour arriver à la certitude: il faut tout simplement, disaient-ils, porter son attention sur les phénomènes clairs et évidents et inviter les autres à en faire autant: « Regardez donc, écoutez donc, palpez les objets—et vos sens confirmeront que vous avez devant vous du vrai et du réel. »

En effet, en ce qui concerne la perception sensorielle, il y a peu de gens qui nient sérieusement qu'elle soit véridique. Imaginons un homme qui reçoive la représentation, la φαντασία—pour nous servir de la terminologie élaborée dans les disputes entre Stoïciens et Académiciens—d'un chien furieux se | précipitant sur lui. Très rares sont ceux qui, placés dans une telle situation et jouissant de leur facultés mentales, s'interrogeront sur le caractère véridique de cette représentation et pèseront le pour et le contre de l'assentiment à lui donner. La réaction normale sera celle d'une fuite rapide. Il existe donc dans le domaine de la perception sensorielle quelque chose comme un *consensus multorum,* peut-être même un *consensus plurimorum.* Mais, ne l'oublions pas, parmi les philosophes hellénistiques il n'existait pas de *consensus omnium.* Il y en avait qui avaient des doutes.

Nous rencontrons beaucoup plus de gens qui doutent quand nous étudions le rôle de l'évidence dans la « physique » et dans l'éthique. Les stoïciens considéraient comme « évidente » l'existence d'un Dieu omniscient et prévoyant, arbitre du monde. Les mots de Balbus dans le *De natura deorum* de Cicéron en sont un bon exemple. Balbus veut convaincre ses interlocuteurs de la vérité de sa doctrine :

> *Ne egere quidem videtur* [...] *oratione prima pars* [c'est-à-dire *esse deos*]. *Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum caelum suspeximus caelestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis quo haec regantur ? quod ni ita esset, qui potuisset adsensu omnium Ennius dicere « aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Iovem » ? quod qui dubitet haud sane*

cadre plus général, voir M. Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, 1994, p. 8.

[4] Par exemple Cicéron, *Lucullus,* 101 : *insignis illa et propria percipiendi nota.* A propos de la critique émanant de l'Académie sceptique, voir Ioppolo, *loc. cit.,* Lévy, *loc. cit.,* et W. Görler dans *Ueberweg Antike*, IV, Bâle, 1994, p. 800, 856 sq.

> *intellego cur non idem sol sit an nullus dubitare possit : qui enim est hoc illo evidentius ?* (*De natura deorum*, II, 4 sq.)

Trois éléments de ce texte méritent notre attention :

1. La preuve est superflue ;
2. Tous sont d'accord (*adsensu omnium*) ;
3. L'invitation emphatique: « Regardez donc, ouvrez les yeux—alors vous n'aurez plus de doutes ».

Mais ces assertions de Balbus sont toutes trois contestables. Car, s'il croit que les tentatives pour prouver l'existence de Dieu sont superflues, pourquoi essaie-t-il de faire justement cela d'une manière si détaillée, au cours de plus de vingt | paragraphes ?[5]—Ensuite, il sait très bien qu'il n' y a pas de *consensus omnium*—autrement il pourrait se taire. Le point le plus intéressant est le troisième, l'invitation à diriger son regard vers le ciel, ce qui est censé faire disparaître les doutes. Il en est de même que lors de la discussion au sujet de la certitude sensorielle: le Stoïcien nous renvoie à quelque chose de visible. Il exprime cela fort bien, d'une manière astucieuse et raffinée, car, d'une part, *suspicere*, *contemplari* et *aspicere* désignent l'action réelle de « regarder quelque chose » et, d'autre part, nous comprenons sans difficulté que le ciel n'est qu'un symbole. Balbus veut dire: « Notre regard doit se diriger vers Dieu dans sa perfection ». Balbus pense donc à une vision spirituelle, à une sorte d'intuition non sensorielle, c'est-à-dire à une faculté de l' âme, qui n' est pas donnée à tout le monde et qui est bien plus discutable que celle des yeux.

Nous arrivons maintenant à l'éthique—et nous verrons que la prétendue évidence devient tout à fait abstraite. Un principe éthique est invisible: on ne peut même pas le voir sous forme de symbole, comme c'était encore possible quand il s'agissait du Dieu stoïcien.

Les Épicuriens affirmaient que tous les efforts de l'homme tendent à atteindre la volupté. C'était clair, selon eux, et aucune preuve n'en était nécessaire :

> [*Epicurus*] *negat opus esse ratione neque disputatione, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. Sentiri haec putat, ut calere*

---

[5] *De natura deorum*, II, 23: [...] *negaram* [...] *hanc primam partem (esse deos) egere oratione, quod esset omnibus perspicuum deos esse ; tamen id ipsum rationibus physicis* [...] *confirmari volo* ; *ibid.*, 44 : *quae qui videat non indocte solum verum etiam impie faciat si deos esse negat.*

ignem, nivem esse albam, dulce mel. Quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere.[6] |

Il suffit de faire remarquer que nous le sentons (*sentiri*), disaient les Épicuriens, cherchant ainsi un appui dans la perception sensorielle. Et c'est également en affirmant que *tous* les hommes aspirent à la volupté et fuient la douleur que l'Épicurien Torquatus fait appel à un phénomène perceptible et vérifiable. Pour notre propos peu importe qu'il en soit ainsi ou non. Mais, même si tous les hommes agissent de cette manière—Torquatus a-t-il raison d'employer les gérondifs *voluptas expetenda*, *dolor fugiendus* ? Nous le nierons. Car ce que nous pouvons voir et vérifier, c'est seulement que beaucoup d'hommes (peut-être tous les hommes) agissent de telle manière. Mais il ne résulte en aucune façon de ces données statistiques que l'homme *doive* agir comme cela, et ce n'est aucunement « évident ». Il n'est pas possible de prouver l'évidence d'un principe éthique.

Les adversaires des Épicuriens, les Stoïciens et les Académiciens, n'admettaient absolument pas que, par sa nature, l'homme aspire à la volupté. Eux, au contraire, enseignaient que c'est la vertu qui doit être la fin ultime. Leur position était plus faible. Probablement—et en est-il autrement aujourd'hui ?—ceux qui trouvaient convaincant que l'homme doit chercher son plaisir étaient-ils plus nombreux que ceux qui se croyaient obligés de préférer la vertu à tout ce qui leur faisait plaisir. Les Stoïciens ne pouvaient donc pas se référer à un phénomène vérifiable et visible pour tous. C'est pourquoi ils essayaient d'expliquer pour quelle raison leur doctrine n'était ni immédiatement évidente ni facilement compréhensible. L'homme, disaient-ils, mûrit moralement au cours de sa vie et ce n'est qu'à la fin de ce processus qu'il peut voir clairement (de façon intuitive, bien entendu) les principes essentiels de la moralité : |

Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam [...] *viditque rerum agendarum ordinem et* [...] *concordiam, multo eam pluris aestimavit ...* (Cicéron, *De finibus*, III, 21).

---

[6] Cicéron, *De finibus*, I, 30. Albrecht Dihle m'a rappelé dans des lettres (mars et mai 1995) que « die Epikureer der gelungenen, auch vulgärethischen (Polystratos !) Sentenz dieselbe Evidenz auf dem Gebiet der Moral zugesprochen zu haben scheinen, wie dem Sinneseindruck in der Erkenntnistheorie ». Il renvoie à Sénèque, *Epistulae*, 94 (passim) ; 95,64 ; 108,9 ; 120,4, etc., ainsi qu' à Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, I, 278.

Toujours est-il que l'homme, selon eux, se comporte moralement au moins dans son état premier (l'enfance et l'adolescence), période où il aspire à ce que les Stoïciens appelaient les πρῶτα κατὰ φύσιν les « biens élémentaires conformes à la nature ».

À cet égard, les Stoïciens se trouvaient dans la même position que les Épicuriens. Ils pouvaient se référer à un phénomène évident et dire: « Regardez, tous les hommes se comportent en plein accord avec la nature »—ce qui équivaut à une preuve *ex consensu* (*De finibus,* III, 17) :

> [Caton d'Utique, Stoïcien] *satis esse argumenti videtur quam ob rem illa, quae prima sunt adscita naturae, diligamus, quod est nemo, quin, cum utrumvis liceat, aptas malit et integras* [...] *partes corporis quam eodem usu inminutas aut detortas habere.* [...] *comprehensiones* [...] *ipsas propter se adsciscendas arbitramur* [...]. *Id autem in parvis intellegi potest.*

Mais il n'en reste pas moins que les données empiriques ou statistiques, aussi impressionnantes soient-elles, ne rendent pas évident que les hommes ont le devoir d'agir de la même façon que la grande majorité. Aucune norme éthique ne peut en être déduite.

En revanche, les Stoïciens faisaient ce que font beaucoup de gens quand ils sont à bout d'arguments: ils compensaient cette absence d'arguments par l'emphase en y ajoutant des reproches plus ou moins directs à l'adresse des adversaires. En voici un exemple en *De finibus*, II, 118. Cicéron, qui prend ici le rôle du Stoïcien, invite Torquatus, l'Épicurien, à scruter son for intérieur très scrupuleusement (une exhortation soulignée par un moyen stylistique, l'anaphore de *per-*)—autrement dit, il invite Torquatus à examiner sa conscience : |

> *Tute introspice in mentem tuam ipse eamque omni cogitatione pertractans percontare ipse te, perpetuisne malis voluptatibus perfruens* [...] *degere omnem aetatem* [...] *an, cum de omnibus gentibus optime mererere* [...] *vel Herculis perpeti aerumnas.*

On remarquera qu'avec l'invitation *Tute introspice* ..., Cicéron commence par un verbe qui concerne la vue: la notion d'évidence est liée au vocabulaire de la vision.[7] Les essais de mise en visibilité seront

[7] De manière comparable, Sénèque (*De beneficiis*, IV, 23 sq.) explique un dogme essentiel de l'éthique stoïcienne, à savoir que ce n'est pas à cause d'un avantage que l'homme aspire à la vertu, bien qu'elle entraîne—en général—des avantages: « Les astres et leur course sont utiles à l'homme, sans aucun doute, mais nous ne les admirons pas à cause de leur utilité ; nous les admirerions s'ils n'étaient pas utiles du

souvent caractérisés par l'emploi de ce terme. Mais ici, l'auteur ajoute deux verbes appartenant au vocabulaire du toucher à celui qui évoque la vue et il montre par ce choix que le sens métaphorique de *perspicere* était trop audacieux pour lui. Liés entre eux, les trois verbes perdent leur valeur sensorielle—il s'agit d'un « examen » tout à fait non sensoriel. Le résultat espéré de cet examen n'est pas mentionné, mais nous le connaissons: Torquatus verra ainsi que les Stoïciens ont raison.

C'est de la même façon qu'argumentent les Stoïciens pour nous faire accepter que la plupart des perceptions sensorielles sont dignes de confiance « par évidence » :

> [Le Dogmatique s'adresse au Sceptique.] *Maiore quadam opus est arte vel diligentia, ne ab iis, quae clara sint ipsa per sese, quasi praestigiis quibusdam et captionibus depellamur* [...]. *Parum defigunt animos et intendunt in ea, quae perspicua sunt, ut quanta luce ea circumfusa sint, possint agnoscere.*[8] |

On perçoit très bien le reproche: celui qui ne voit pas ce que nous appelons évident, en est lui-même coupable—il ne s'efforce pas assez de le voir, il manque de bonne volonté, il est ergoteur et se refuse à la vérité, car il est obstiné.[9]

Nous savons bien que nombreux étaient ceux qui n'ont pas vu ce qui était « évident » pour les Stoïciens, et qui l'ont dit ouvertement. On en était arrivé à un stade qui n'était pas nouveau et qui se répétera encore. Le philosophe anglais H. L. A. Hart a décrit cette situation avec précision: dans la discussion au sujet du comportement moralement correct : « ... the disputants on one side seem to say to those on the other ‹ you are blind if you cannot see this › only to receive in reply ‹ you have been dreaming ›».[10] La clarté irrésistible

---

tout. » L'appel direct (23,3 *aspice ista tanto superne coetu labentia*, 24,1 *non caperis tantae molis aspectu ...?*) est significatif : Sénèque veut que l'aspect de phénomènes physiques visibles rende également « évidente » la doctrine éthique abstraite des stoïciens.

[8] Cicéron, *Lucullus*, 45. De la même manière, des vérités abstraites « rayonnent » : *Lucullus*, 31: *nihil* [...] *veritatis luce dulcior* (comparer *Lucullus*, 26), *De officiis*, I, 30: *aequitas lucet ipsa per se*; Ps. Varron, *Sentences*, 49 : *quod verum est, per se lucet.* Sur ce motif en général, voir H. Blumenberg, « Licht als Metapher der Wahrheit », *Studium Generale,* 10, 1957, p. 432-447.

[9] Il en est de même dans l'expression stoïcienne de l'existence de Dieu, cf. Cicéron, *De natura deorum*, II, 44 : *esse igitur deos ita perspicuum est, ut id qui neget, vix eum sanae mentis existimem.*

[10] *The Concept of Law*, Oxford, 1961, p. 182.

qui aurait pu faire taire les critiques de l'éthique stoïcienne était, en fait, inexistante. À l'inverse les Stoïciens, eux, ne voyaient pas, guidés par une clarté intuitive, ce que les Épicuriens appelaient évident. Peut-être les deux écoles auraient-elles dû se contenter de l'évidence que chacune avait de son propre principe éthique. Mais ni les Épicuriens ni les Stoïciens ne se contentaient de proclamer que c'était *pour eux* que la primauté de l'ἡδονή ou de la vertu était évidente : ils affirmaient que c'était tout bonnement évident pour tout le monde. En effet, la notion de l'évidence revendique la validité générale. Lorsque je dis qu'une chose est évidente, je dis plus que si je disais: « Telle chose me paraît claire ». Même en disant: « Je considère cela comme évident » le caractère général subsiste. Dans la fameuse préface à la Déclaration d'indépendance américaine de 1776, les mots « we hold these truths to be | self-evident » ne signifient certainement pas que les auteurs eux-mêmes et pour eux seuls considéraient le droit de l'homme à l'égalité, à la liberté et au bonheur individuel comme évident, que ce n'était que leur opinion personnelle et que les autres pouvaient en penser ce que bon leur semblait. Non, au contraire: le mot « évident » possède le caractère d'un appel, l'appel à ce que tous consentent à cette déclaration et admettent également pour eux-mêmes : « Oui, c'est juste par évidence, c'est incontestable ». Et vice-versa : ceux qui ne voulaient pas admettre l'évidence de ce texte important étaient blâmés indirectement de se refuser à une vérité universelle. Il y a comme du zèle missionnaire toutes les fois que quelqu'un nous renvoie à l'évidence, quand il s'agit de questions théologiques ou éthiques. La notion de l'évidence n'est pas très éloignée de celle de la foi.

Que le renvoi à l'*évidence* ne constitue qu'un pis-aller, cela apparaît dans deux passages de Cicéron,—passages vraiment cicéroniens, d'ailleurs, puisqu'ici, il ne traduit pas du grec, mais exprime sa pensée personnelle. Il ne discute plus si certains dogmes stoïciens sont évidents ou non; il n'exhorte plus à s'assurer de leur évidence par intuition—il les *postule* tout simplement. Dans le premier livre du traité *Sur les lois*,[11] Cicéron fait admettre à Atticus, l'Épicurien, que les dieux dirigent le monde selon un plan ingénieux: *Dasne* [...] *hoc nobis* [...] *deorum immortalium vi* [...] *naturam omnem regi* ? Il fait semblant de vouloir raccourcir leur dialogue en lui demandant cette concession et lui offre de prouver cette hypothèse au cas où Atticus ne

[11] *De legibus,* I, 21.

l'admettrait pas: *nam si hoc non probas, ab eo nobis causa ordienda est potissimum.* Cicéron sait, bien sûr—comme le savent les lecteurs—qu'il n'est pas capable de le faire. Heureusement pour lui, Atticus fait cette concession: *Do sane, si postulas* ...—non pas pourtant, comme ille donne à entendre, par conviction, mais parce qu'il est très | ému par la beauté du paysage. Remarquons, au passage, que la question formelle et la réponse formelle sont une *stipulatio* ou *sponsio*, ce que les commentateurs n'ont pas vu. C'est une formule juridique typiquement romaine—nuance coquette dans un ouvrage juridique.[12]—Dans le *De officiis,* III, 33, Cicéron, s'adressant à son fils, trace un parallèle avec les mathématiciens :

> *Vt geometrae solent non omnia docere, sed postulare ut quaedam sibi concedantur, sic ego a te postulo* [...] *ut mihi concedas* [...] *nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum.*

Comme le *De officiis* est une lettre et non pas un dialogue, le fils n'a pas d'occasion de dire « oui » ou « non », et le père considère la concession comme accordée. Elle correspond à ce que les Stoïciens auraient bien voulu faire reconnaître comme *évident.* Ici, c'est *postulé*, si bien que c'est devenu un *axiome* qui servira de base à l'établissement des autres thèses.

Avons-nous, par là, quitté le domaine de l'évidence ? Dans les derniers textes examinés, il n y a aucun de ces termes familiers: *evidens*, *perspicuum*, *apertum*, *clarum*, *manifestum* ..., et pourtant Cicéron ne peut postuler les concessions en cause que parce qu'il est convaincu de l'évidence de ce qu' il postule. Il n'est pas difficile de deviner pourquoi Cicéron, ici, ne parle plus de *perspicuitas* et évite même les verbes de la vision (comme *voir*, *regarder*, etc.). Il craint qu'on ne lui réponde : « Non, je ne vois pas cela ».

Il existe une sorte de règle générale: le renvoi à des évidences équivaut à l'appel: « Regardez donc, ouvrez les yeux »—et c'est pourquoi un tel appel est le plus efficace quand la vision est en jeu. Plus les données évoquées sont abstraites, moins l'évidence est convaincante. Il faut donc avoir recours à quelque chose de moins discutable. D'abord on recule—comme nous | l'avons déjà vu—en renvoyant l'autre à un *consensus omnium.* Celui-ci peut encore être « montré », comme les données sensorielles peuvent être démontrées:

---

[12] Voir, par exemple, Gaius, *Institutions*, III, 92 sq. (*De obligationibus verbis contractis*).

on peut aussi vérifier s'il y a vraiment un consentement universel. Si ce moyen ne suffit pas, ou ne convainc pas, la cause de l'évidence devient encore plus faible. On doit alors en appeler à une intuition intérieure. La dernière position de repli, la plus faible, apparaît dans les textes de Cicéron que nous venons de citer. Ici, Cicéron ne nous invite plus à contempler ce qui est clair et indubitable: il se contente d'un *postulat*.

Nous nous sommes demandé si ces textes peuvent encore être classés parmi ceux qui appartiennent à notre sujet. Mais ce n'est pas par hasard que ces notions, *évidence*, *axiome* et *postulat* convergent en partie. C'est avec raison que les dictionnaires définissent *axiome* comme une « proposition évidente d'elle-même » ; et il semble que *postulat*, à l'origine, n'ait été rien d'autre qu'une traduction d'ἀξίωμα. Les trois notions ont en commun d'être en opposition avec tout ce qui est prouvé ou susceptible d'être prouvé. Déjà dans l'Antiquité, elles n'étaient pas clairement distinguées entre elles—mais nous ne voulons pas nous attarder sur le sujet compliqué de leur évolution sémantique. Nous exposerons encore un seul détail philologique. Le mot grec ἀξίωμα dérive du verbe ἀξιόω, qui a deux significations primaires: 1. « juger correct », « présumer » ; 2. « exiger ». Ἀξίωμα, en général, ne signifie plus qu' « axiome mathématique », « proposition logique », et le verbe grec ἀξιόω, alors, se comprend comme: « se mettre d'accord sur une thèse initiale ».[13] Il n'est presque jamais sous-entendu que l'on exige | une concession parce qu'il est impossible de trouver une certitude.

Il en va tout autrement chez Cicéron. Dans les deux textes étudiés en dernier lieu, il recourt consciemment au plein contenu sémantique du verbe ἀξιόω : il exige de l'interlocuteur que celui-ci lui concède une hypothèse à laquelle il tient beaucoup. La nuance volontaire y

[13] Selon l'opinion courante, ἀξίωμα veut dire à peu près « ce qu'on juge correct » (ainsi, par exemple, M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974 [*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl.*, 3. Folge, 88], p. 32, n. 1). La concession que l'on prie l'interlocuteur d'accorder s'appelle αἴτημα, le verbe est αἰτέω. Mais il existe des convergences avec ἀξίωμα. À propos de l'histoire de ces termes, voir entre autres : H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles,* II, 1, Tübingen, 1900, p. 5, n. 2 ; K. von Fritz, « Die ἀρχαί in der griechischen Mathematik », *Archiv für Begriffsgeschichte*, I, 1955, p. 13-103, réimpression K. v. F., *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin, 1971, p. 335-429, spéc. 31-66/354-390 ; A. Szabó, article « Axiom » dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Bâle, 1971, p. 737-741. C'est surtout dans les traités logiques d'Aristote que ἀξίωμα et αἴτημα sont en grande partie synonymes.

ressort clairement et de façon tout à fait vive.[14] Cicéron sait qu'il ne peut qu'exiger cette concession, car aucune preuve n'est possible. Et il ne cache pas qu'il souhaite que les thèses postulées soient vraies. Il s'agit de ces deux questions qui l'ont inquiété pendant toute sa vie, deux problèmes philosophiques vraiment centraux: Dieu et l'éthique.

Évidemment, il y a une ligne directe qui mène du verbe *postulare* dans le sens où Cicéron l'emploie aux « Postulats de la raison pratique » de Kant. Mais pour démontrer cela, il faudrait une autre étude.

---

[14] Que Cicéron traduise ἀξιόω par *postulare* se déduit de sa traduction de Platon, *Protagoras*, 337a : ἀξιῶ ὑμᾶς συγχωρεῖν καὶ ἀλλήλοις περὶ τῶν λόγων ἀμφισβητεῖν μέν, ἐρίζειν δὲ μή, qui nous est conservée chez Priscien, *Grammatici Latini,* II, 402, 22 sq. : *postulo ut de isto concedatis alter alteri et inter vos de huiuscemodi rebus controversemini, non concertetis.* D'autre part, ἀξίωμα dans le sens de « proposition » est rendu en général, chez Cicéron, par *enuntiatum.*—La signification philosophique de *postulare* que nous venons d'ébaucher paraît être limitée à Cicéron ; voir la vue de l'ensemble du matériel lexical dans le *Thesaurus linguae Latinae,* X, 2, 1982, 266, 55-66; 267, 58-65; 274, 53-56. Sens comparable, à la rigueur, chez Varron, *De lingua latina*, 6, 39: *si etymologus principia verborum postulet mille, de quibus ratio ab se non poscatur, et reliqua ostendat, quod non postulat ...*

6

ANTIOCHOS VON ASKALON ÜBER DIE ‚ALTEN' UND ÜBER DIE STOA

BEOBACHTUNGEN ZU CICERO, *ACADEMICI POSTERIORES* I 24-43

Der erste Teil von Ciceros *Academici libri*—soweit ihn der Zufall der Überlieferung erhalten hat—enthält einen Überblick über die philosophische Entwicklung von Sokrates bis in die Mitte des 3. Jahrhunderts vor Christus. Es ist eine höchst ungewöhnliche Darstellung, und daran mag es liegen, daß sie in der modernen Forschung nur wenig Beachtung findet:[1] Es handelt sich um zwei einander ausschließende, jeweils bewußt subjektive, ja parteiliche Interpretationen der Entwicklung. Zunächst berichtet Varro im Sinne des Antiochos von Askalon;[2] ab § 43 übernimmt Cicero die Darstellung im Sinne der skeptischen Akademie. Der wichtigste philosophiehistorische Streitpunkt zwischen den beiden Schulen war die Frage, ob mit Arkesilaos, der die skeptische Phase von Platons Schule einleitete, etwas grundsätzlich Neues begann, oder aber ob Arkesilaos, indem er die Möglichkeit sicherer Erkenntnis bestritt, weiterhin im Geiste von

---

[1] Immer noch unentbehrlich der große Kommentar von J. S. Reid: *M. Tullius Cicero, Academica. The text revised and explained by* J. S. R., London 1885 (Nachdrucke); der Kommentar von M. Ruch: *Academica posteriora, liber I—Secondes Académiques, livre I, édition, introduction et commentaire de* M. R., Paris 1970 (Erasme), bringt wenig Neues gegenüber Reid.

[2] Ciceros einleitender Wortlaut (*ac.* 1,14) läßt keinen Zweifel daran, daß eine Schrift des Antiochos zugrundeliegt: Im fiktiven Gespräch möchte Atticus ‚das vor langer Zeit bei Antiochos Gehörte sich ins Gedächtnis zurückrufen lassen' und zugleich feststellen, ob es in angemessener Weise ins Lateinische übersetzt werden kann; auch am Ende von Varros zusammenhängendem Vortrag wird Antiochos ausdrücklich zitiert (*ac.* 1,43). Es ist darum gänzlich abwegig, wenn neuerdings O. Gigon den Varro-Vortrag als ‚Testimonium' für die Lehre des Aristoteles (!) ausgibt und in voller Länge in einer Sammlung der Aristoteles-Fragmente abdruckt: *Aristotelis opera, vol.* 3: *Librorum deperditorum fragmenta collegit* ... O. Gigon, Berlin und New York 1987 (erschienen Herbst 1988), 101-106 (s. dazu die ‚Prolegomena' 10f.). Der „denaturierende Einfluß" der These des Antiochos ist nicht „durchweg sehr begrenzt" (Gigon 10f.); der ganze Vortrag geht auf ihn zurück und ist durchweg von seiner Lehre geprägt.

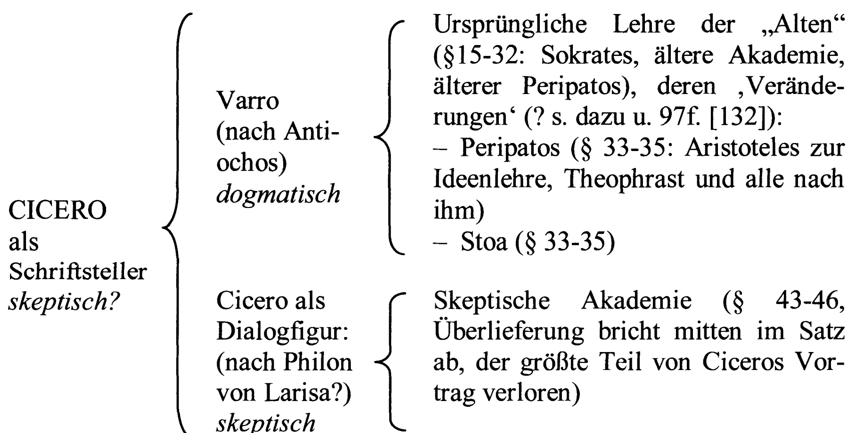
Sokrates und Platon argumentierte. Die ‚skeptischen' Akademiker von Arkesilaos bis zu Philon betonten stets die Einheit der Akademie, während Antiochos und seine Anhänger gern von radikalen Neuerungen, ja von einem Abfall des Arkesilaos sprachen.[3] Aber das ist nicht alles. Antiochos hatte eine starke | Neigung, Unterschiede zu verwischen. Er verband in seiner Deutung der Philosophiegeschichte Sokrates, Platon und die gesamte ältere Akademie vor der skeptischen Wende, also bis zu Polemon und Krantor, mit dem älteren Peripatos zu einer undeutlichen Einheit, die er gern als die Lehre der ‚Alten' bezeichnete; ja er ging noch einen Schritt weiter und erklärte, die altakademisch-peripatetische Lehre sei im wesentlichen identisch mit der der Stoa: nur in der Terminologie seien Unterschiede zu verzeichnen. Arkesilaos und seine skeptischen Nachfolger dagegen sahen sich in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu den in ihren Augen erzdogmatischen Stoikern; die Geschichte der skeptischen Akademie ist weithin die Geschichte ihrer Auseinandersetzung mit der Stoa.

Mit dem Sprecherwechsel in § 43 wechselt also auch die Tendenz der Darstellung radikal. Der an objektiver Information interessierte Leser wird in Varros Darstellung, die sich erklärtermaßen an Antiochos anlehnt, allen Aussagen über Gemeinsamkeiten von älterer Akademie, Peripatos und Stoa mit einigem Mißtrauen begegnen, im zweiten Teil dagegen Ciceros Betonung der skeptischen Züge bei Sokrates und Platon nicht unbedingt für bare Münze nehmen. Schon das ist kompliziert, aber es kommt noch etwas hinzu: Auch der varronisch-antiocheische Teil stammt ja aus der Feder Ciceros, und nicht nur die Dialogfigur Cicero sondern auch der historische Cicero bekannte sich, wenn auch vielleicht nicht ununterbrochen seit seiner

---

[3] Beide Seiten konnten sich vor allem auf die sokratische Ironie berufen; treffend Carl Werner Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica,* München 1975, 253: „Wie der dogmatische Platoniker das sokratische Nichtwissen mit dem Zauberwort der εἰρωνεία sich in ein Nichts auflösen läßt, so verflüchtigt sich für den Skeptiker die Präsenz des metaphysischen Hintergrundes in den platonischen Dialogen allzu leicht in die Unverbindlichkeit von Spiel und Mythos."—Über das Verhältnis der ‚skeptischen' Akademie zu Sokrates und Platon im allgemeinen s. jetzt A. A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, Classical Quarterly 38, 1988, 150-171 und Julia Annas, *Plato the Sceptic,* angekündigt für 1989 [ersch. u.d.T. *Platon le sceptique*, in: Revue de Métaphysique et de Morale 95 (1990) 267-291; engl. Originalfassung (*Plato the Sceptic*) in: J. C. Klagge, N. D. Smith (Hg.), *Methods of interpreting Plato and his dialogues* (Oxford 1992), Oxford Studies in Ancient Philolosphy, suppl. vol. 1992, 43-72.].

frühen Jugend,[4] so doch jedenfalls, als er die *Academici libri* niederschrieb, zur skeptischen Richtung der Akademie. Ohne Frage wird er denn auch am Ende des uns leider verlorenen Dialogs als der ‚Sieger' dagestanden haben. Aber darf man daraus folgern. daß seine Parteilichkeit auch in Varros Rede durchschlägt, daß er den ‚gegnerischen' Standpunkt raffiniert verfälscht hat? Oder daß er, bewußt oder unbewußt, Varro schwächer hat argumentieren lassen, um sich die anschließende Widerlegung zu erleichtern? Andere Schriften, in denen eine Überprüfung der jeweiligen | Argumente leichter ist, lassen ein hohes Maß an Fairness und Objektivität erkennen. Trotzdem tut man gut daran im Auge zu behalten, daß Varros Darstellung der frühen hellenistischen Philosophie nicht nur mit dem eingestandenen und klar zutageliegenden Vorzeichen einer antiocheisch-dogmatischen Interpretation, sondern latent auch mit dem Vorzeichen einer skeptischen Interpretation eben dieser Interpretation versehen sein könnte. Die komplizierten Verhältnisse lassen sich in folgendem Schema zusammenfassen:



[4] Unabhängig voneinander haben vor kurzem John Glucker und Peter Steinmetz starke Gründe dafür angeführt, daß Cicero in seiner mittleren Schaffensperiode dem eklektizistischen Dogmatismus des Antiochos zuneigte; erst um 45 v. Chr.—kurz vor der Abfassung der *Academici libri*—sei Cicero zur skeptischen Grundhaltung seiner Jugend zurückgekehrt: Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations,* in: J. M. Dillon / A. A. Long (Hgg.), *The Question of Eclecticism*, Berkeley usw. 1987, 34-69; Steinmetz, *Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt*, in: W. W. Fortenbaugh / P Steinmetz (Hgg.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, N.J. 1989 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 4), 1-22. [Zur Widerlegung dieser ‚Konversionsthese' s. Verf., unten S. 240-267]

Offenkundig sind das schlechte Voraussetzungen, um zu zuverlässigen Informationen über die von Varro nach Antiochos geschilderten Schulen zu gelangen. Aber unter einem anderen Gesichtspunkt ist der von Varro vorgetragene Abriß von größtem Wert: Der Text ist aussagekräftig über Antiochos selbst. Dieser sah sich bekanntlich als Erneuerer der alten akademischen Lehre und gründete eine Schule mit dem programmatischen Namen ‚Alte Akademie'.[5] Nach seiner Deutung besteht weitgehende Übereinstimmung zwischen der älteren Akademie, dem Peripatos und der Stoa. Es ist also zu erwarten, daß er in seiner Darstellung diese drei Schulen aneinander annähert—auch über die historische Wahrheit hinaus, ja gegen die historische Wahrheit. Wo sich nun zeigen läßt, daß Antiochos der Akademie und dem Peripatos stoische Lehrinhalte, der Stoa dagegen akademisch-peripatetische Lehren zuschreibt, greifen wir das, was Antiochos an diesen Schulen für das wesentliche hielt, mit anderen Worten: | die eigene Lehre des Antiochos. Für die Ethik und weitgehend auch für die Dialektik (im Sinne von Erkenntnistheorie) ist ein solches indirektes Verfahren überflüssig, denn Antiochos' Lehre ist anderweitig gut bezeugt. Aber nur wenig wissen wir über seinen Standpunkt in der ‚Physik', die nach antiker Auffassung auch Metaphysik und Theologie umfaßte, und hier gehen die Auffassungen der modernen Interpreten weit auseinander. Unter dem Eindruck eines 1930 erschienenen Buches von Willy Theiler[6] sahen viele Forscher in Antiochos vor allem einen Platoniker: in enger Anlehnung an Platon habe er ein immaterielles Sein vertreten, ein Reich der Ideen, und sei damit zu einem Wegbereiter des Mittel- und

[5] Dieses zentrale Ergebnis von John Gluckers grundlegender Untersuchung *Antiochus and the Late Academy,* Göttingen 1978 (Hypomnemata 56), 98-106 und passim, ist jetzt fast allgemein akzeptiert: H. Tarrant, Prudentia 12, 1980, 106; ders. *Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy,* Cambridge 1985, 136 Anm. 2; D. Sedley, Phronesis 26, 1981, 67f.; J. Barnes, Journal of Roman Studies 71, 1981, 206; T. Dorandi, Cronache Ercolanesi 16, 1986, 116. Zurückhaltend nur Anna Maria Ioppolo, Elenchos 2, 1981, 217.—Es bleibt auffällig, daß im ersten Teil von Varros Rede (15-18) Sokrates' skeptische Grundhaltung mehrfach stark betont wird. Diese Akzentuierung läuft der antiocheischen Deutung zuwider und ist mit dem Hinweis auf ‚die berühmte sokratische Ironie' (Glucker, Antiochus 299f.) nicht überzeugend erklärt.

[6] *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930 (Problemata 1), Nachdruck mit neuem ‚Vorwort' (Auseinandersetzung mit der Kritik) Zürich und Berlin 1964. Vor allem die im späteren Neuplatonismus vertretene Deutung der platonischen Ideen als Gedanken Gottes versuchte Theiler auf Antiochos zurückzuführen (S. 15, 17f., 40).

Neuplatonismus geworden[7]. Dem steht unter anderem Ciceros Aussage (*Luc.* 132) entgegen, Antiochos hätte als ‚ein Stoiker reinsten Wassers' (*germanissimus Stoicus*) gelten können, ‚wenn er nur einige Kleinigkeiten an seiner Lehre geändert hätte'. Für den Bereich der Physik kann das nur heißen: Antiochos war wie die Stoiker Materialist und stand damit Platon fern—denn zwischen Platons Ideenlehre und den körperlichen Urprinzipien der Stoa gibt es keine Gemeinsamkeit und keine Brücke. In neuerer Zeit hat Ciceros Aussage zunehmend Glauben gefunden,[8] und es ist das Ziel dieser Darlegungen, durch einige Beobachtungen im Bericht Varros die engen Berührungen zwischen Antiochos und der Stoa noch deutlicher werden zu lassen.

Als ganzes gesehen läßt Varros historischer Bericht keinen Zweifel daran, daß Cicero recht hat: Die von Antiochos als ‚akademisch-peripatetisch' ausgegebene Naturauffassung (*ac.* 1,24-29) ist mit der der Stoa in allen wesentlichen | Punkten identisch; der Bericht ist so orthodox stoisch, daß er in keiner stoischen Doxographie auffiele. Das kann und braucht hier nicht Satz für Satz gezeigt zu werden.[9] Im einzelnen freilich ist der Bericht derart mit platonischen Zitaten und Reminiszenzen durchsetzt, daß sich fast überall Verbindungen zu Platons Lehre zu ergeben scheinen, und damit ist es zu erklären, daß der Bericht immer wieder als Zeugnis dafür herangezogen wurde, daß Antiochos im Grunde ein treuer Platoniker war und so Platons Erbe über das Ende der skeptischen Akademie hinaus an den Mittel- und

---

[7] Zustimmung zu Theiler u.a. bei G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, Bern und Stuttgart 1953, 28 u.ö..; P. O. Kristeller, Journal of Philosophy 56, 1959, 425f.; J. Dillon, *The Middle Platonists*, London 1977, 95; vorsichtiger W. Burkert, Gymnasium 72, 1965, 190f. Anm. 45.

[8] R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937 (Nachdruck Amsterdam 1967), 72f.; Annemarie Lueder (verh. Dörrie), *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon,* Göttingen, Phil. Diss., 1940, 18f.; Cornelia J. de Vogel, Mnemosyne ser. 4,7, 1954, 111-22; H. Tarrant, *Scepticism or Platonism* (s. Anm. 5), 118f.; H. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine* 1-35: *Text, Übersetzung, Kommentar,* aus dem Nachlaß hrsg. von Annemarie Dörrie, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987 (Der Platonismus in der Antike, 1), 449f. Anm. 2.—Ein weiteres Zeugnis Ciceros, das Antiochos als ‚Stoiker' erweist, läßt sich hinzufügen: In seiner skeptischen Antwortrede im *Lucullus* (119) hält Cicero dem antiocheischen Dogmatiker Lucullus entgegen, sein ‚Weiser' müsse, ‚da er Stoiker sei' (*quoniam Stoicus est*), unter allen Umständen daran festhalten, daß der Kosmos vernunftbegabt sei usw.; kurz darauf direkt zu Lucullus, seine Grundsätze nötigten ihn, das was er von den Stoikern gelernt habe (*cum ... tuus iste Stoicus sapiens syllabatim tibi ista dixerit*), zu ‚verteidigen wie Leib und Ehre'.

[9] Vgl. neben Reids Kommentar vor allem Dillon, *Middle Platonists* (s. Anm. 5), 81-83.

Neuplatonismus weitergeben konnte. Aber der Schein trügt: Die platonischen Elemente sind nur oberflächlich-demonstrativ aufgesetzt und als isolierte Farbtupfer mit der stoischen Physik ausnahmslos vereinbar. Auch das ist seit langem bekannt.[10]

Bisher nicht beachtet ist jedoch, daß Antiochos noch weiter gegangen ist: Er hat Platon-Zitate eingesetzt, um Platon geradezu zu widersprechen. Ab § 28 beschreibt Varro den dem Kosmos immanenten göttlichen Logos, der mit unausweichlicher Notwendigkeit den Weltenlauf regelt. Das ist selbstverständlich eine rein stoische Doktrin; und doch hat Antiochos es verstanden, seinen Lesern zugleich platonische Elemente in Erinnerung zu rufen. Er nennt den immanenten Logos ‚Weltseele' (*animus mundi* bei Cicero § 29), und jedem Gebildeten kam und kommt dabei Platons *Timaios* in den Sinn. Das hat Antiochos gewollt, vielleicht auch, daß man meine, eine Verbindung stoischer und platonischer Elemente vor sich zu haben.[11] Selbst geglaubt haben kann er es nicht, denn die Kluft zu Platon ist unüberbrückbar: Platon spricht von einem Schöpfergott, dem ‚Demiurgen', der im Hinblick auf ein Reich des Ewig-Unveränderlichen die Welt mit ihrer Seele erschafft. Bei Antiochos gibt es keinen transzendenten Gott und kein Reich des Ewigen: es gibt nur die sichtbare veränderliche Welt, der die materiell gedachte ‚Seele' innewohnt. Diese ‚Weltseele' ist nichts anderes als das ‚tätige Prinzip' der Stoa. Aber daß Antiochos auf den *Timaios* anspielt, ist unbestreitbar, und darum sind wir berechtigt, auch weniger auffällige Übereinstimmungen für bewußte Zitate zu halten. Am Anfang des der ‚akademischen' Physik gewidmeten Abschnitts (*ac.* 1,24) heißt es über das ‚Wirkende' und über die leidende Materie (die beiden stoischen Urprinzipien), sie seien unauflösbar miteinander verbunden: *in utroque ... utrumque; neque enim materiam ipsam cohaerere potuisse si nulla vi contineretur neque vim sine aliqua materia; nihil est enim, quod non alicubi esse cogatur.* Für den letzten Satz verweisen die | Kommentatoren auf *Timaios* 52 b und zitieren, aus dem Zusammenhang gerissen, … καί φαμεν ἀναγκαῖον εἶναί που τὸ

[10] Siehe Reid zu *ac.* 1,15-32; Dillon, *Middle Platonists* a.a.O.; Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln* 472-483.

[11] Dillon, *Middle Platonists* 81f.: „… the physical system which Antiochus accepted … was, not surprisingly, a blend of Platonic and Stoic doctrine …"; Ruch z. St. bezeichnet einerseits (mit Recht) Antiochos' Lehre von der ‚Weltseele' als rein stoisch, leitet andererseits (sicher zu Unrecht) die stoische Lehre vom immanenten Logos aus Platons Timaios ab.

ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά ... Diesen Text dürfte Antiochos wirklich vor Augen gehabt haben; dafür spricht nicht nur die wenig später erwähnte ‚Weltseele', sondern auch ein unmittelbar benachbartes Zitat aus dem *Timaios*, von dem sogleich zu reden sein wird. Aber niemand hat, soweit ich sehe, bisher darauf hingewiesen, daß bei Platon dieser Satz im Dienste einer Argumentation steht, die der des Antiochos genau entgegengesetzt ist: Nach Platon ist die Annahme, alles sei räumlich, eine verfehlte Träumerei, der man sich freilich kaum entziehen könne. Schon zuvor hatte er überdeutlich gemacht (51b-e), daß es ein immaterielles ewiges Sein gibt, das sich nur dem Denken erschließt, und der schwierige Satz,[12] dem das Zitat entnommen ist, läßt sich etwa so paraphrasieren: Das wahrhaft Seiende ist unkörperlich; deshalb darf nur in einem notgedrungen unzureichenden Bilde von seiner ‚Teilhabe' und von seinem ‚Enthaltensein' in der Sinnenwelt die Rede sein. Varros Satz dagegen: ‚Es gibt nichts, das nicht notwendigerweise an einem bestimmten Orte ist' kann nicht anders verstanden werden denn als eine entschiedene Absage an die Vorstellung eines immateriellen und unräumlichen Seins.[13] Ein merkwürdiger Befund: Antiochos, der sich als Erneuerer der Alten Akademie sah, zitiert Platon, um Platon zu widerlegen!

Das benachbarte *Timaios*-Zitat wurde bisher noch gar nicht bemerkt. Nach Antiochos bei Varro lehrten die ‚Alten', Bewirkendes

---

[12] Zur Erklärung u.a. Eva Sachs, *Die fünf platonischen Körper*, Berlin 1917 (Philologische Untersuchungen. 24), 205; Wilamowitz, *Platon. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1919 (‚3. Auflage' = Nachdruck, Berlin 1962), 319f. (mit nützlicher Paraphrase); F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1956, 193f.; K. A. Algra, *Concepts of Space in Classical and Hellenistic Philosophy*, Diss. Utrecht 1988, 78-81 [= ‚Concepts of Space in Greek Thought', Leiden 1995 (Philosophia Antiqua 65), 106-110].

[13] Irreführend Theilers (*Vorbereitung* 39) Verweis auf Albinos 166,17 πᾶσα ποιότης ἐν ὑποκειμένῳ: Daß Antiochos den *Timaios* zitiert, ist unbestreitbar, und damit auch, daß von der Existenz im Raum die Rede ist. Über den materialistischen Charakter der antiocheischen Physik richtig H. Strache, *Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon,* Berlin 1921 (Philologische Untersuchungen. 26), 19-21.—Ἀναγκαῖον εἶναι bei Platon bezeichnet eindeutig logische Notwendigkeit; Ciceros Formulierung dagegen läßt zumindest auch an physische Notwendigkeit denken, denn *cogere* in der Bedeutung ‚zu der Folgerung nötigen' erscheint sonst nur in unpersönlicher Konstruktion (*ratio cogit*, *cogitur*, mit a.c.i.). Es ist nicht auszuschließen, daß in der von Cicero benutzten antiocheischen Schrift eine Doppeldeutigkeit vorlag, vielleicht veranlaßt durch die unmittelbar vorangehenden physisch-konkreten Aussagen (*cohaerere*).—Lambinus (Denis Lambin) empfand die schroff materialistische Aussage des ‚Akademikers' Antiochos als so schwer vereinbar mit der Ideenlehre Platons, daß er in seiner Ausgabe (Paris 1566) den Satz athetierte.

und Leidendes seien ‚ineinander enthalten', durchdrängen sich wechselseitig (*in utroque utrumque*).[14] Ein getrenntes Sein von Wirkprinzip und Leidendem gibt es in diesem Weltbild nicht. Genau das Gegenteil steht bei Platon, und zwar in einer Formulierung, | die wiederum keinen Zweifel daran läßt, daß Antiochos auf eben diese Stelle anspielt (52c6-8): ‚Solange zwei Wesenheiten voneinander verschieden sind, kann unmöglich die eine in der anderen sein, und es kann nicht auf eine solche Weise dasselbe zugleich eins und zwei sein'.[15] Wiederum zitiert Antiochos Platon, um ihm zu widersprechen, genauer: um ihn zu korrigieren. Es fällt schwer, dieses Verfahren literarisch einzuordnen und zu bewerten, aber der Befund und Antiochos' Aussage sind klar.

Auch in einem anderen, der Physik eng verwandten Bereich sind die platonischen Elemente nur oberflächlich aufgesetzt und stehen im Dienste einer ganz und gar unplatonischen Lehre. Nach Antiochos unterschied die ‚akademische' Epistemologie, die Lehre vom Gewinn der Erkenntnis, zwischen der stets wechselnden Sinnenwelt und dem ‚Immerwährenden', ‚Einfachen', ‚Einheitlichen' und ‚Wahren'. Dieses ‚Immerwährende' bezeichnet Antiochos als ἰδέα—‚im Sinne Platons', wie er fast plakativ hinzufügt.[16] Gegenstand des Wissens sei nur das ‚Immerwährende', über das ‚Wechselhafte' könne es nur ‚Meinungen' geben.[17] All das steht auch bei Platon, und diejenigen Interpreten, die Antiochos als Platoniker sehen wollen, haben leichtes Spiel, Belegmaterial in Fülle zusammenzutragen.[18] Eine nüchterne Betrachtung zeigt

---

[14] Dem liegt offenkundig die stoische Lehre von der ‚völligen Durchdringung' (κρᾶσις δι' ὅλων) zugrunde.

[15] … ἕως ἄν τι τὸ μὲν ἄλλο ᾖ, τὸ δὲ ἄλλο, οὐδέτερον ἐν οὐδετέρῳ ποτὲ γενόμενον ἓν ἅμα ταὐτὸν καὶ δύο γενήσεσθον.

[16] Cicero *ac.* 1,30 ... *mentem volebant rerum esse iudicem ..., quia sola cerneret id, quod semper esset simplex et unius modi et tale quale esset (hanc illi* ἰδέαν *appellabant, iam a Platone ita nominatam, nos recte speciem possumus dicere).*

[17] *ac.* 1,31 ... *res ... subiectae sensibus ... aut ita mobiles et concitatae ut nihil umquam unum esset ‹et› constans, ne idem quidem, quia continenter laberentur et fluerent omnia. itaque hanc omnem partem rerum opinabilem appellabant; scientiam autem nusquam esse censebant nisi in animi notionibus atque rationibus.*

[18] Platon *Phaidon* 78d5-7 … ἀεὶ ἕκαστον, ὃ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται, vgl. *Symposion* 211b1-2, *Timaios* 35a2; *Timaios* 28a1-3 τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν· τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (Cicero *Timaeus* 3 ... *quorum alterum intellegentia et ratione comprehenditur, quod unum atque idem semper est; alterum, quod adfert opinio et sensus rationis expers, quod totum opinabile est id gignitur et interit nec umquam esse vere potest*); weitere Stellen bei

jedoch schnell, daß wir in Wahrheit meilenweit von Platon entfernt sind. Antiochos' ‚Immerwährendes' hat mit platonischen Ideen nur sehr wenig gemein: Es handelt sich um nichts | anderes als um aus der Erfahrung abgeleitete Begriffe. Das ist schon im ersten Satz der Darstellung gesagt (§ 30): ‚Wahrheitserkenntnis geht von den Sinnen aus.'[19] Eine ausführlichere Darstellung findet sich im dogmatischen Teil des *Lucullus*, der ebenfalls einer antiocheischen Vorlage folgt (§ 30). Dort ist der Verstand (*mens)* geradezu als ein ‚Sinn' bezeichnet; seine erste Aufgabe ist es, auf das zu achten, ‚was ihn bewegt', d.i. auf die Sinnesdaten. Dann koordiniert der Verstand diese Eindrücke; einige ‚benutzt er sogleich', das heißt vermutlich: der Mensch handelt der Wahrnehmung unmittelbar folgend; andere vertraut er der Vorratskammer des Gedächtnisses an. Eine weitergehende Tätigkeit des Verstandes ist es dann, ähnliche Sinneseindrücke zusammenzubringen; auf diese Weise entstehen Begriffe: *notitiae rerum, quas Graeci tum* ἐννοίας *tum* προλήψεις *vocant.* In einem letzten Schritt werden schließlich die Begriffe miteinander verknüpft, und erst jetzt ist ein ‚Erfassen' (*perceptio*) im eigentlichen Sinne möglich; am Ende dieser rational verknüpfenden Tätigkeit steht die ‚Weisheit' (*sapientia*).[20] Eben diese Entwicklung ist auch in Varros

---

Reid, Ruch und Dillon, *Middle Platonists* (s. Anm. 7) 91-93.—Die älteren Interpreten haben sich durch die zahlreichen ‚Zitate' nicht den Blick dafür verstellen lassen, daß Antiochos keine transzendenten Ideen kennt: R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* 3. Theil, Leipzig 1883, 499-503 (Anmerkung 2 zu 499); H. Strache, *Eklektizismus* (s. Anm. 13) 15-18. Das Mißverständnis beginnt mit Theiler (*Vorbereitung* 38-41), der ganz auf die „Suche nach Beziehungen zu Seneca und zur Gaiusgruppe" (38) fixiert ist.

[19] Freilich ist der Satz umakzentuiert, indem die Kernaussage in den Nebensatz gelegt ist (*quamquam oriretur a sensibus, tamen non* ...). Auch das trägt zum ‚platonischen' Aussehen der Lehre bei.

[20] Dieses Erkenntnismodell ist insofern stoisch, als alles Wissen aus der Erfahrung bezogen wird: es gibt keine eingeborenen Ideen. Aber unstoisch ist die Trennungslinie zwischen ‚Meinung' und ‚Wissen'. Für die Stoa ist nirgends bezeugt, daß Begriffe per definitionem stets richtig sind und ‚Wissen' darstellen, einzelne Sinneswahrnehmungen dagegen stets unbegründete ‚Meinungen' sind (so richtig A. A. Long, *Hellenistic Philosophy,* London ²1986, 228). Für die Stoiker ist das entscheidende Wahrheitskriterium die ‚erfassende Vorstellung' (καταληπτικὴ φαντασία), die im Regelfall eine einzelne Sinneswahrnehmung ist. Denkbar ist, daß Individualbegriffe wie ‚Sokrates' oder ‚Athen' gemeint sind, denn auch nach stoischer Auffassung entsteht Gewißheit und Evidenz dadurch, daß die aktuelle ‚Vorstellung' mit früheren ‚Vorstellungen' des gleichen Gegenstandes verglichen wird. Vielleicht besteht auch eine Beziehung zu den *Luc.* 58 genannten ‚Begriffen' (*species et formae quaedam*) von Einzeleindrücken (dazu Hirzel, *Untersuchungen* [s. Anm. 18] Theil 3, 329f. Anm. 1).

Bericht gemeint: nicht zufällig werden auch hier (§ 32) zuerst die Begriffe, dann die *ratio* genannt.

Nun könnte man einwenden, in der skizzierten Entwicklung des Erkenntnisvorgangs werde nicht ausgeschlossen, daß das ‚Immerwährende' und ‚Einfache', das in den Begriffen gefaßt wird, auch an und für sich, unabhängig von seiner körperlichen Erscheinungsform existiert. Gewiß, Antiochos äußert sich hier nicht über die Seinsweise der Universalien (um die griffigen Formeln der spätmittelalterlichen Diskussion hier einzuführen); er sagt nicht ausdrücklich: *universalia post res.* Aber ist es denkbar, daß er ein eigenes Sein der Ideen, wenn er denn daran glauben sollte, schweigend übergeht oder als selbstverständlich voraussetzt? Ein unabhängig von der Sinnenwelt und damit ‚*ante res*' | existierendes Reich von Ideen ist immerhin eine metaphysische Annahme von größter Tragweite. Theiler[21] beschuldigt Cicero, er habe „in diesem Teil bedenklich flüchtig exzerpiert". Aber kann man so flüchtig exzerpieren? Selbst ex silentio dürften wir schließen, daß Antiochos Nominalist war: die Begriffe sind ihm bloße Namen, die der Mensch nach der Wahrnehmung mehrerer ähnlicher Dinge (also ‚*post res*') durch Denkprozeß diesen beilegt.[22] Es gibt jedoch auch ein direktes Zeugnis dafür, daß Antiochos den Universalien kein eigenes Sein im Sinne der platonischen Ideen zuerkannte. Das vierte Buch von *De finibus bonorum et malorum* ist eine nach Antiochos gestaltete Auseinandersetzung mit der stoischen Ethik. Die Kritik richtet sich vor allem dagegen, daß in der Stoa die ‚naturgemäßen Dinge', von denen man ausgegangen war, bei der Formulierung des eigentlichen sittlichen Ziels ‚vergessen', aufgegeben seien. Diese tadelnswerte Inkonsequenz wird *fin.* 4,42 in Parallele gesetzt zu ‚einer gewissen philosophischen Richtung, die von den Sinnesdaten ausgegangen war, dann aber, nachdem sie Größeres und Göttlicheres gesehen hatte, von den Sinnen nichts mehr wissen wollte'. Damit kann nur Platon und seine Schule gemeint sein. Nur die Ideen können das ‚Größere und Göttlichere' sein, das die Sinne aus dem ihnen

---

[21] *Vorbereitung* 39

[22] Allenfalls sah er die Begriffe ‚*in rebus*', im Sinne der stoischen ‚Vorwegnahmen' (προλήψεις), die gelegentlich als ἔμφυτοι (etwa: ‚naturgegeben', nicht: ‚angeboren') bezeichnet werden. Über den Unterschied zu den platonischen vor der Geburt geschauten Ideen s. u.a. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Bd. 1, Göttingen [2]1959, 58f., Bd. 2, Göttingen [4]1972, 34f.; F. H. Sandbach, *Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge,* Classical Quarterly 24, 1930, 44-51 (erg. Nachdruck in: A. A. Long [Hg.], *Problems in Stoicism,* London 1971, 22-37).

gebührenden Platz beim Erkenntnisgewinn verdrängt hat. Bei Platon haben die Sinnesdaten ihre Funktion erfüllt, wenn sie die Erinnerung an die immer und wahrhaft seienden Ideen, die man vor der Geburt schon geschaut hat, ausgelöst haben. Für Antiochos dagegen sind sie das Fundament, auf dem alles weitere aufruht. Daß auch hier eine direkte Kritik an Platon vermieden ist, darf bei dem selbsternannten Erneuerer der Lehre der Alten Akademie nicht verwundern. Aber seine philosophische Persönlichkeit wird in der zweifachen Kritik von *fin.* 4,42 geradezu beispielhaft sichtbar: Mit leisem Spott verwirft er Platons transzendente Ideen ebenso wie die stoische Lehre von der Heterogeneität der Sittlichkeit.[23] Beides ist ihm unbehaglich, wesensfremd, unverständlich. Beides | scheint ihm mystizistische Spekulation. Antiochos aber ist nüchtern und stockmaterialistisch.[24]

Die varronisch-antiocheische Darstellung der ‚platonischen' Lehre ist mit § 32 abgeschlossen. Was nach einem kurzen Zwischengespräch folgt, sind ihre Abwandlungen bis hin zu Zenon und Arkesilaos. Leider ist der Wortlaut der wichtigen Scharnierstelle Anfang § 33 unsicher.[25] Gern wüßte man, ob die ursprüngliche Lehre ausdrücklich als die ‚echte' gepriesen war, die Abwandlungen dagegen getadelt wurden. Aber gerade hier läßt uns die Überlieferung im Stich. Reid und Ruch gehen ohne nähere Begründung davon aus, daß von § 33 an

[23] Bereits Madvig (im Kommentar [Kopenhagen 1876] zur Stelle) hatte *fin.* 4,42 auf die platonische Akademie bezogen; Hirzel (*Untersuchungen,* Theil 3 [s. Anm. 18], 503 [Anm. 2 zu 499]) und Strache (*Eklektizismus* [s. Anm. 13] 15f.) verwiesen außerdem auf Cicero *ac.* 1,33: (*species*), *quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in iis quiddam divinum esse diceret*; dazu zuletzt Dillon, Middle Platonists [s. Anm. 6] 92f. Anm. 1: „... a note of irreverence, ... mildly ironic undertones ...", und Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln* [s. Anm. 8] 480: „kritische Distanz", etwas anders 482. In der platonisierenden Antiochos-Deutung Theilers und seiner Nachfolger bleiben die Stellen unbeachtet.

[24] Wie fest Antiochos im Materialismus verwurzelt ist, zeigt auch folgende Stelle, auf die Dillon, *Middle Platonists* 83f. aufmerksam macht (*fin.* 4,36): *... cum ... ipse ... animus non inane nescio quid sit—neque enim id possum intellegere—, sed in quodam genere corporis ...* Antiochos erklärt unumwunden, unkörperliches Sein könne er sich nicht vorstellen und nicht begreifen. Ähnlich *fin.* 4,29: eine gänzlich immaterielle Seele, d.i. ohne eine wenigstens ‚körperähnliche' Schicht in ihr (28 *quaedam similia eorum, quae sunt in corpore*) kann es nicht geben: *id ne cogitari quidem potest quale sit, ut non repugnet ipsum sibi.*

[25] Überliefert ist: *haec erat illis prima a Platone tradita* (G *prima erat illis prima*); *cuius quas acceperim disputationes si vultis exponam.* Im ersten Satz ist Madvigs Emendation: *haec erat illis prima forma ...* so gut wie sicher; im zweiten Satz schreibt Baiter *dissupationes* (im Sinne von ‚Verfallsformen'), Reid nach Davies *immutationes*; Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln* 480 Anm. 1 hält neuerdings *disputationes* („ein zur Erörterung-Stellen").

mit einer Ausnahme nur noch Fehlentwicklungen und Verfallsformen (aus der Sicht des Antiochos) dargestellt werden.[26] Das ist jedoch von vornherein wenig wahrscheinlich. Antiochos vertrat ja die Ansicht, die Stoiker lehrten im wesentlichen das gleiche wie Platon und die ältere Akademie, oder, anders gewendet: Bereits in der Akademie wurde das gelehrt, was jetzt als stoisch galt. Daraus aber ergibt sich: Die Stoiker sind die wahren geistigen Erben von Sokrates und Platon. Ferner: Wenn die Stoa, also eine fremde Schule, als rechtmäßige Erbin der Akademie erscheint, liegt die Vermutung nahe, daß die ‚natürlichen' Nachfahren Platons, die Akademie und der Peripatos, ihr Erbe schlecht verwaltet haben. Was von der inneren Logik der antiocheischen Konstruktion gefordert wird, ist also scharfer Tadel von Peripatos und Akademie, Lob und | Anerkennung für die Stoa. Und genau das wird durch den Befund bestätigt. Es genügt, die charakteristischen Verben in *ac.* 1,33f. zu betrachten. Zunächst spricht Varro über den Peripatos: Aristoteles ‚erschütterte' Platons Lehre;[27] Theophrast fügte ihrem Ansehen noch schwereren Schaden zu: er ‚beraubte' die Tugend ihrer Würde und versetzte sie in einen Zustand hilfloser Schwäche; Straton kommt als Sokratesnachfahr überhaupt nicht in Betracht, hat er sich doch sogar in der Physik weit von seiner eigenen Schule entfernt.[28] Der Peripatos scheidet demnach als geistiger Erbe der ‚Alten' aus. Nun ändert sich der Ton (§ 34 M.): In der älteren Akademie wurde das Erbgut hochgehalten und bewahrt (*tuebantur*), und zwar von Platons Nachfolger Speusipp bis zu Krantor. Es gibt also neben dem entarteten Peripatos auch einen

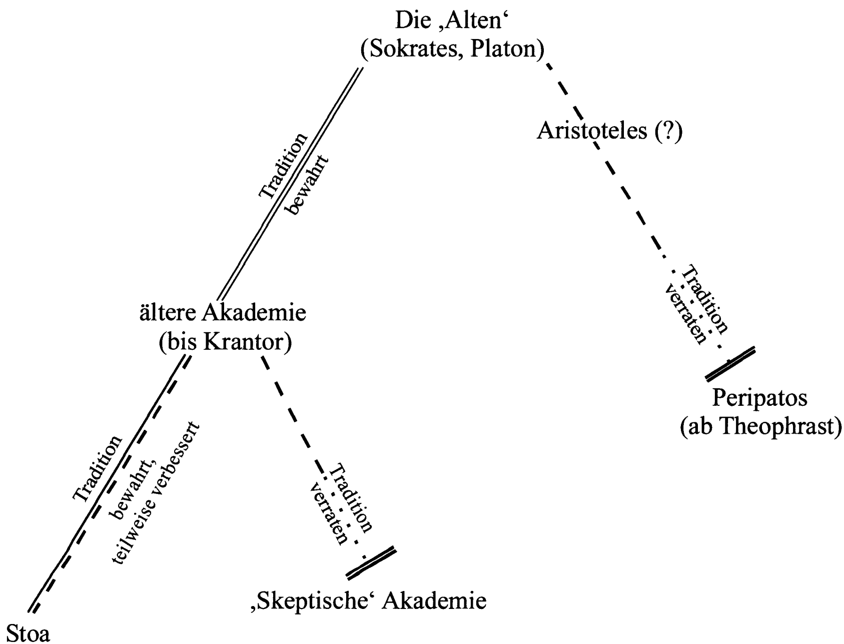
---

[26] Reid, Einleitung zur Ausgabe S. 75: „departures", Zenon und Arkesilaos „both disloyal", jedoch richtig über die ältere Akademie („kept the old tradition"); Ruch, Einleitung S. 16 „les ‚deviations' peripateticiennes et stoïciennes" (ebenfalls richtig über die ältere Akademie).

[27] *ac.* 1,33 *Aristoteles ... primus species ... labefactavit, quas mirifice Plato erat amplexatus, ut in iis quiddam divinum esse diceret.* Diese Aussage schillert zwischen bedauerndem Tadel und sachlicher Billigung: Daß Aristoteles getadelt wird, ist durch den Zusammenhang sicher; andererseits ist in *mirifice* und *divinum quiddam* eine kritisch-ironische Distanz unüberhörbar (s. auch oben Anm. 24). Diese doppelte Wertung ist wohl so zu erklären: In Antiochos' Rekonstruktion der ‚Alten Akademie' hatte die ‚Idee' als Ausdruck des Beharrenden und damit Wahren eine wichtige Funktion (s. oben 94f. [130]); insofern tadelt er Aristoteles, der den Begriff verwarf; auch im Rahmen der sogleich zu besprechenden ‚Erbfolge' lag ein scharfer Tadel für Aristoteles nahe. Aber Antiochos mußte es billigen, daß Aristoteles die Ideen ihres metaphysischen Charakters entkleidet hatte (gut Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln* 480 und 482).

[28] Eine ähnliche Wertung bei Cicero *fin.* 5,12-14 (ebenfalls nach Antiochos).

Überlieferungsstrom, der Antiochos' Billigung findet. Aber wieder kommt es zu einer Spaltung: Zwei Schüler[29] Polemons, Zenon und Arkesilaos, gehen sehr verschiedene Wege; Zenon gründet die Stoa, Arkesilaos führt die Akademie auf den Weg der Skepsis. Und auch hier hat Antiochos die eine Richtung überwiegend zustimmend, die andere scharf ablehnend charakterisiert. Folgendes Schema zeichnet sich ab: |



In Ciceros Bearbeitung ist das weniger klar, als wir es für Antiochos' Original voraussetzen dürfen, denn Cicero hat uns Antiochos' Kritik an Arkesilaos nicht übermittelt. Im Leben und im fiktiven Dialog stand er ja auf der Seite der Skepsis (vgl. oben S. 88f. [124]).

[29] Nicht Mitschüler voneinander oder ‚Kommilitonen', wie gelegentlich gelehrt wird (einziges antikes Zeugnis: Strabon 13 p. 614 = SVF 1,10): Als Zenon die Akademie um 300 v. Chr. verließ, war Arkesilaos erst etwa 15 Jahre alt und vermutlich noch nicht in Athen.—Zum Wettstreit zwischen Zenon und Arkesilaos um die richtige Interpretation Platons gut informierend Anna Maria Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nell III e nel II secolo a. C.,* Neapel 1986, bes. 13 und 19.

Antiochos' polemische Darstellung hielt er also für falsch: er sah in der skeptischen Richtung der Akademie Platons Erbe gewahrt, nicht verraten. Die Darstellung der skeptischen Periode entnahm er darum einer anderen Quelle,[30] und nicht der Antiocheer Varro durfte sie vortragen, sondern er selbst. Immerhin ist die Tendenz von Antiochos' Urteil über Arkesilaos auch bei | Cicero in einer kurzen Bemerkung Varros noch gut greifbar (§ 43 E.): ‚Jetzt ist es an dir', fordert er Cicero auf, ‚der du der alten Lehre abtrünnig geworden bist und die Neuerungen des Arkesilaos für richtig hältst, uns darzulegen, wie es zu diesem Schisma gekommen ist, damit wir uns ein Urteil bilden können, ob es hinreichende Gründe für diesen Verrat gab'.[31] Das sind scharfe Töne (zumal wir annehmen dürfen, daß Cicero hier eher gemildert hat), und sie gilt es im Ohr zu behalten, wenn wir nun Varros Bericht über Zenon (§ 35-42) kurz durchmustern.

Das Leitmotiv steht ganz am Anfang und ganz am Ende: Zenon wollte die alte Lehre ‚berichtigen' (§ 35, 43). Es folgt ein nachhaltiges

[30] Wahrscheinlich einer Schrift des Philon von Larisa: Glucker, Antiochus (s. Anm. 5) 414 Anm. 50 und 419f.

[31] Ein ähnlicher Gedanke findet sich Cicero *Luc.* 13f., von Cicero in ein römisches Bild gekleidet: Der Antiocheer Lucullus vergleicht die ‚skeptische' Akademie mit Aufrührern und Unruhestiftern, wie sie Cicero aus der Tagespolitik kannte: ebensowenig wie die *seditiosi cives* sich auf C. Flaminius und den älteren Africanus berufen dürften, dürften die Skeptiker Empedokles, Platon und Sokrates als ihre Vorbilder nennen; Ciceros Antwort aus skeptischer Sicht *Luc.* 72-76.—Es verdient Beachtung, daß Antiochos (und vor ihm die älteren dogmatischen Gegner des Arkesilaos) die ‚skeptische' Akademie offenbar niemals polemisch dem Pyrrhonismus gleichgesetzt oder auch nur angenähert haben. In der Auseinandersetzung mit der Stoa über die Sonderstellung der Tugend erscheint dagegen oft der Gedanke: ‚Mit dieser Lehre stellt ihr euch auf eine Stufe mit der radikalen pyrrhoneisch-aristoneischen Ethik' (Cicero *fin.* 3,11 *videsne verborum gloriam tibi cum Pyrrhone et cum Aristone esse communem?*, *fin.* 3,12 *eadem dicere posses, si sequerere Pyrrhonem aut Aristonem*, *fin.* 4,60 (*Zeno*) *si ea, quae dicit, ita sentiret, ut verba significant, quid inter eum et vel Pyrrhonem vel Aristonem interesset?*, vgl. ferner *fin.* 4,49; *Luc.* 130). Daß die dogmatischen Gegner der ‚skeptischen' Akademie auf diese Art der deductio ad absurdum verzichtet haben, zeigt einmal mehr, daß man den Pyrrhonismus, die ‚Skepsis' im antiken Sprachgebrauch, als gänzlich wesensverschieden von der akademischen ‚Skepsis' (im modernen Sprachgebrauch) ansah.—Als Antwort auf den Vorwurf des Abfalls von der Lehre Platons betonten die ‚skeptischen' Akademiker stets die Kontinuität aporetischen Denkens von den Vorsokratikern über Sokrates und Platon bis hin zur eigenen Zeit; neben *ac.* 1,44-46 typisch z.B. Cicero, *n. d.* 1,11 … *haec in philosophia ratio contra omnia disserendi nullamque rem aperte iudicandi profecta a Socrate, repetita ab Arcesila, confirmata a Carneade usque ad nostram viguit aetatem.* Zum oben ausgeschriebenen historischen Abriß antiocheischer Prägung findet sich ein Gegenstück aus dezidiert skeptischer Sicht in *De oratore* 3,67f.: dort werden Arkesilaos und Karneades ausdrücklich als die wahren Erben sokratisch-platonischen Denkens herausgestellt.

Lob: im Gegensatz zu Theophrast hielt Zenon die Tugend besonders hoch. Dann ist von den Neuerungen der stoischen Ethik die Rede, die nach Antiochos nur neue Termini für längst Bekanntes einführte; schließlich werden mit doxographischer Sorgfalt einzelne Änderungen (§ 40 *mutavit* § 42 *commutatio)* in der Physik und in der Erkenntnistheorie registriert. Am Ende (§ 42) heißt es dann: ‚Dies etwa ist die ganze Abweichung Zenons von den Alten'. Man hört heraus: ‚Mehr ist es nämlich nicht'. Antiochos ist objektiv genug, gewisse Unterschiede, die zwischen der | Stoa und den ‚Alten' bestanden, nicht zu verschweigen. Aber die Tendenz, diese Änderungen herunterzuspielen, als möglichst unwichtig erscheinen zu lassen, ist deutlich. Und deutlich ist auch, daß pejorative Verben vermieden sind. *Discrepabat* (§ 39) ist noch am härtesten; sonst ist objektiv von *mutare* oder eben von *corrigere* die Rede. Es kann bei unvoreingenommener Betrachtung kein Zweifel sein: Antiochos spendet der Stoa fast uneingeschränktes Lob.

Daß das immer wieder verkannt und bestritten wird, liegt an der von Antiochos häufig gebrauchten Formulierung, die Stoiker hätten die Lehre der älteren Akademie und des Peripatos ‚verbessert' oder ‚berichtigt'. Für einige Interpreten[32] steht es fest, daß das nur ironisch, ja spöttisch gemeint sein kann. Es ist in der Tat überraschend, daß ein ‚Akademiker' eine ‚Berichtigung' von Platons Lehre durch eine fremde Schule als möglich und lobenswert bezeichnet haben sollte, und es gibt Stellen, an denen Spott unüberhörbar ist (*fin.* 4,21). Aber denen stehen andere Stellen entgegen, an denen von Ironie nichts zu spüren ist. Es ist jeweils nach dem Zusammenhang zu fragen. Bei genauerem Hinsehen lassen sich drei verschiedene Verwendungsweisen des *correctio*-Motivs bei Cicero unterscheiden: a. ‚Zenon wollte die akademische Lehre verbessern'. Das ist eine Aussage des Antiochos über Zenons Absicht, und diese Aussage ist in Antiochos' Interpretation richtig: Zenon galt ihm als der treueste Bewahrer platonischen Denkens; wo dieser an der Lehre der Alten Änderungen vorgenommen hatte, konnte das nur in der Absicht geschehen sein,

---

[32] U.a. Annemarie Lueder (s. Anm. 8) 12, 66f.—Nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung Gluckers (*Antiochus* [s. Anm. 5] 28-30) dürfte auf stoischer Seite vor allem Panaitios seine eigene Lehre wirklich als eine ‚Verbesserung' der Lehre der Alten Akademie angesehen haben; da Antiochos den Panaitios-Schüler Mnesarchos hörte, wird er die erste Anregung zu diesem von ihm später immer wieder geäußerten Gedanken von Panaitios und Mnesarchos empfangen haben.

diese Lehre weiter zu verbessern oder Fehlentwicklungen rückgängig zu machen. b. Auf einer anderen Ebene liegt Antiochos' Urteil darüber, ob Zenon Platons Lehre tatsächlich verbessert hat, c. auf einer dritten Ebene Ciceros Urteil darüber, ob Antiochos mit seiner historischen Konstruktion (a) und mit seinem Urteil (b) recht hat. Eine vollständige Durchmusterung aller Stellen muß einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben; hier sei nur an einigen markanten Beispielen gezeigt, daß Antiochos in den stoischen Änderungen weitgehend wirklich eine ‚Verbesserung' sah.

Varro hatte vor seinem Stoiker-Referat (§ 35) gesagt, Zenon habe versucht, die Lehre der Alten zu ‚verbessern'; nach dem Referat (§ 43) gibt Cicero seinem Gesprächspartner zu, es handele sich in der Tat eher um eine *correctio* als um eine neue philosophische Richtung: *verum esse ... arbitror, ut Antiocho ... placebat, correctionem veteris Academiae potius quam aliquam novam doctrinam putandam.*[33] An keiner der beiden Stellen ist etwas von | Ironie zu bemerken. Auf der Ebene a ist die Aussage uneingeschränkt positiv: Varro ist überzeugt von Zenons guter Absicht; Ciceros Urteil (c) ist jedenfalls nicht negativ, wenn man auch heraushören kann, die ‚Verbesserung' durch die Stoa habe nichts wirklich Neues gebracht. Zu diesem auch von Antiochos fast leitmotivisch wiederholten Vorwurf sogleich mehr. Antiochos' Urteil (b) ist aus Varros Referat nur indirekt zu erschließen, aber es kann nicht zweifelhaft sein. Es hat sich ja bei der Betrachtung der angeblich akademischen Physik gezeigt, daß Antiochos unbedenklich Platon und seiner Schule stoische Grundgedanken zuschreibt. Die Neuerungen der stoischen Physik—Abkehr von allen Jenseitsvorstellungen, konsequenter Materialismus—muß er demnach

[33] Ruch (zur Stelle) nennt das eine ‚verwirrende Bemerkung', ähnlich Gigon (s. Anm. 2) S. 11. In der Ethik und in der Güterlehre teilt Cicero die antiocheische Auffassung, die Stoiker unterschieden sich nur durch eine andere Terminologie von der akademisch-peripatetischen Lehre (s. Verf., *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974, S. 198-205). Aber hier war von der stoischen Ethik nur knapp die Rede (*ac.* 1,37 *haec non tam rebus quam vocabulis commutaverat*), und es bleibt merkwürdig, daß Cicero Varro und damit Antiochos in einem so umfassenden Sinne beipflichtet, zumal er doch unmittelbar danach zeigen will, daß vielmehr die ‚skeptische' Richtung des Arkesilaos das platonisch-sokratische Denken legitim fortgeführt habe. Görenz vermutete einen Überlieferungsfehler und änderte in: *horum* (der Stoiker) *esse arbitror* ... Aber das ist sprachlich nicht überzeugend und ändert an der Sache nichts. Vielleicht ist Ciceros Äußerung nur als ein freundliches Kompliment zu deuten; es ist aber auch nicht auszuschließen, daß Cicero mit Antiochos manche Übereinstimmung zwischen der Stoa und dem frühen Platonismus sah.

für richtig und für wirkliche ‚Berichtigungen' gehalten haben. Die in ihrer Aussagerichtung geradezu umgekehrten Timaios-Zitate (s.o. S. 92-94 [127-129]) sind konkrete Beispiele für eine solche *correctio*.— Auch an folgender meist mißverstandener Stelle fehlt jeder ironische oder polemische Unterton (*Luc.* 16): ‚Hat denn die Philosophie wirklich keine Fortschritte gemacht', fragt Lucullus seinen skeptischen Gesprächspartner Cicero, *postea quam Arcesilas Zenoni ... obtrectans nihil novi reperienti sed emendanti superiores inmutatione verborum, dum huius definitiones labefactare vult, conatus est clarissimis rebus tenebras obducere?* Soweit ich sehe, verstehen alle Übersetzer und Kommentatoren, Arkesilaos habe Zenon vorgeworfen, ihm falle nichts Neues ein; stattdessen korrigiere er an der Lehre der Alten herum, indem er Termini austausche. Die Dativ-Partizipien sind dabei zu *obtrectans* gezogen und haben kausale Funktion. Aber das ist schon syntaktisch bedenklich: Cicero hätte, um den Inhalt der Schmähungen zu bezeichnen, eher faktisches *quod* gesetzt. Vollends unmöglich aber ist dieses Verständnis des Satzes aus historischen Gründen: Der Tadel, Zenon gebrauche nur neue Wörter für altbekannte Sachen, ist niemals von Arkesilaos geäußert worden; er ist viel jünger.[34] Wir müssen also verstehen: Arkesilaos wurde zum

[34] Dieser Vorwurf ist zuerst für Karneades bezeugt (Cicero *Tusc.* 5,120; *fin.* 3,41; vgl. *rep.* 3,12), vor allem aber für Antiochos selbst (Cicero *leg.* 1,38; 1,54; *fin.* 3,10; 4,57; 4,60; 4,78; 5,22; 5,74; *Tusc.* 5,32; *n. d.* 1,16 u.ö. A. M. Ioppolo, *Opinione* (s. Anm. 29) 19 sieht in der oben besprochenen Stelle (*Luc.* 16) zu Unrecht ein Zeugnis für eine solche Behauptung schon durch Arkesilaos. Dörrie, *Die geschichtlichen Wurzeln* (s. Anm. 8) 420 vermutet einen Irrtum Ciceros.—Gänzlich unglaubhaft ist es, daß bereits Polemon lehrte, Alte Akademie und Stoa stimmten in der Sache überein, und daß bereits er seinen Schüler Zenon im gleichen Sinne wie später Antiochos (Cicero *fin.* 5,74; s. dazu oben) des Diebstahls bezichtigte, was unlängst C. Lévy (Revue des Études Latines 62, 1984, 124) aus Diogenes Laertios 7,25 = SVF 1,5 herausgelesen hat: (Polemon zu Zenon) ‚Ich bemerke sehr wohl, daß du dich durch die Gartentüre einschleichst und mir meine Lehrsätze stiehlst, die du dann phönizisch einkleidest' (vielleicht aus Hippobotos' Schrift Περὶ αἱρέσεων; so M. Gigante, *Frammenti di Ippoboto,* in: A. Mastrocinque [ed.], *Omaggio a Piero Treves*, Padua 1983, fr. 10 und S. 170; anders Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881 [Nachdruck 1965], 104 Anm. 2). Nach Antiochos bestand zwischen Alter Akademie und der Stoa sachliche Übereinstimmung, die nur durch terminologische Mystifizierungen von stoischer Seite verunklärt wurde; Polemon und Zenon dagegen stritten sich über die Sache (Cicero *fin.* 4,45). Wenn die „ganz törichte anekdote" (Wilamowitz) nicht lediglich eine Rückprojektion des späteren antiocheischen Standpunkts ist, bezieht sich der Vorwurf des ‚Diebstahls' auf den gemeinsamen Ausgangspunkt: Wie Polemon war Zenon vom ‚Naturgemäßen' ausgegangen, dann aber zu ganz anderen Ergebnissen gelangt.

Widersacher | Zenons,[35] obwohl dieser sich gar nichts Neues ausdachte, sondern nur die Lehre der Alten durch neue Termini verbesserte. Gegenstand des *obtrectare* ist dann der Streit über die Möglichkeit der Erkenntnis. Arkesilaos ist es, der mit der Tradition brach; die ‚Berichtigungen' Zenons dagegen erscheinen in einem freundlich-positiven Licht.

Nun schwingt in der Feststellung, die ‚Berichtigung' habe nur im Austausch von Wörtern bestanden, offenkundig auch ein abwertender Aspekt mit. Unter diesem Gesichtspunkt (es geht im wesentlichen um die Ethik) finden die ‚Berichtigungen' Zenons nicht den uneingeschränkten Beifall des Antiochos (Ebene b). Er übt keine Kritik an der Sache, denn die war ja angeblich gleich geblieben; es ist eine Kritik am Stil der philosophischen Äußerungen Zenons, ja an seiner Redlichkeit. Hier zeigt sich ein eigentümlicher Bruch in Antiochos' Verhältnis zur Stoa. Er war im Herzen Stoiker, wollte jedoch weiterhin Akademiker genannt werden. Da blieb ihm nur folgender Ausweg: Die stoische Lehre wurde als akademisches Erbgut ausgegeben, und da sie nun doch sehr anders aussah, verfiel er auf die Behauptung, Zenon und seine Anhänger hätten sich akademisches Gedankengut angeeignet und dann die Bezeichnungen geändert, damit niemand den Diebstahl bemerke: (*fin.* 5,74) ‚Wie andere Diebe auch haben sie die Eigentumsmarken von ihrer Beute entfernt und durch den eigenen Namen ersetzt'. Die Stoiker als Diebe—das heißt nun wirklich die Dinge auf den Kopf stellen, nur um den eigenen Standpunkt als ‚akademisch' ausgeben zu können und um die eigene Interpretation der philosophischen Entwicklung zu stützen. Mit Recht kehrt denn auch James Reid in einem köstlichen Gleichnis den Vorwurf wieder um und gibt der historischen Wahrheit die Ehre: ‚Antiochos stahl | den Stoikern die Kleider vom Leibe, und dann redete er sich erfolgreich ein, diese Kleider hätten den Stoikern niemals rechtmäßig gehört; im Grunde seien sie die Diebe'.[36] So gesehen, bestätigt auch der negative Aspekt des *correctio*-Motivs, Antiochos' oft wiederholte Behauptung, Zenon habe nur neue Termini für längst Bekanntes eingesetzt, das eingangs zitierte Zeugnis Ciceros (*Luc.* 132): (*Antiochus*) *appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus.*

---

[35] Absoluter Gebrauch von *obtrectare*: Cicero *Luc.* 76 (Ciceros Antwort auf den oben behandelten Vorwurf), *Tusc.* 3,83 u.ö.

[36] Zu *ac.* 1,37, S. 146.

ZUM *VIRTUS*-FRAGMENT DES LUCILIUS (1326-1338 MARX) UND ZUR GESCHICHTE DER STOISCHEN GÜTERLEHRE

Virtus, Albine, est pretium persolvere verum,
quis in versamur, quis vivimus rebus potesse;
virtus est homini scire id quod quaeque habeat res;
virtus scire homini rectum utile quid sit honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile turpe inhonestum;
virtus quaerendae finem re scire modumque;
virtus divitiis pretium persolvere posse,
virtus id dare quod re ipsa debetur honori;
hostem esse atque inimicum hominum morumque malorum,
contra defensorem hominum morumque bonorum:
hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum;
commoda praeterea patriai prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.[1]

Das längste erhaltene Fragment des römischen Satirikers Lucilius ist oft interpretiert worden,[2] und es herrscht weithin Einigkeit darüber,

---

[1] Aus Laktanz, *inst.* 6,5,2f., zitiert nach C. Lucilii carminum reliquiae, rec. et enarr. F. Marx, vol. 1-2, Lipsiae 1904-5; knappe Kommentierung in Lucilius, *Satiren*, lat. u. dt. von W. Krenkel, T. 1-2, Berlin 1970, 710f. (fr. 1342-54).

[2] Zuletzt von S. Koster, Neues virtus-Denken bei Lucilius, in: Begegnungen mit Neuem und Altem, München 1981 (Dialog Schule-Wissenschaft. Klassische Sprachen und Literaturen. H. 15), S. 5-26; dort 7-9 Überblick über die früheren Arbeiten. (Nachzutragen: F. Klose, Die Bedeutung von *honos* und *honestus*, Breslau, Phil. Diss. 1933, 117 f.; G. Garbarino, Roma e la filosofia greca dalle origini alla fine del II secolo a. C., Raccolta di testi con introd. e commento, vol. 2, Torino 1973, S. 520-528). Koster versteht als Grundgedanken des Fragments (vgl. vor allem 13): „Mann sein heißt …, den wahren Preis zahlen zu können für unsere Lebensumstände." Für die ‚Glücksgüter' ist ein Preis zu ‚hinterlegen'. „Dieser Gegenwert ist die *virtus*." Eine solche Deutung scheint mir völlig verfehlt. Es ist vielmehr, wie im einzelnen gezeigt werden soll, zu verstehen: *Virtus* besteht darin, jeweils den rechten Preis zu kennen. Auf eine Auseinandersetzung im einzelnen ist verzichtet. Im übrigen ist Kosters Abhandlung vor allem dem Begriff der *virtus* innerhalb des römischen

daß Lucilius | stoische Lehren wiedergibt. Meist wird dabei auf Panaitios verwiesen.[3] In der Tat ist es wahrscheinlich, daß der Dichter durch Panaitios, der wie er dem Freundeskreis um Scipio Aemilianus angehörte, mit der stoischen Philosophie vertraut gemacht wurde. Aber im einzelnen ist ein Einfluß des Panaitios nicht zu beweisen. Mit Ausnahme des im letzten Verspaar ausgesprochenen Gedankens (Vorrang der *patria* vor dem eigenen Vorteil), der in Cicero, *off.* 1,58 eine gewisse Entsprechung hat, läßt sich kein ausdrücklich für Panaitios bezeugter Gedanke erkennen.[4] Der Text enthält jedoch—und das ist merkwürdigerweise fast unbeachtet geblieben—mehrere Termini der älteren stoischen Ethik in origineller lateinischer Übersetzung und verdient schon deshalb genauere Beachtung: als ein früher Versuch der Übertragung spezifisch philosophischer Sprache in das noch ungefüge Medium des Lateinischen. Auch als Ergänzung unserer eher spärlichen Nachrichten über die stoische Güter- und Wertlehre zwischen Chrysipp und Panaitios sind die Verse des Lucilius aufschlußreich und wichtig, so daß eine erneute Behandlung gerechtfertigt erscheint.

1.

Bereits Schmekel[5] und Pohlenz[6] hatten darauf beiläufig hingewiesen, daß hinter *pretium persolvere* mit großer Wahrscheinlichkeit der stoische Begriff ἀξία, ‚Wert', stehe, und auch in diesem Zusammenhang Panaitios | genannt. In den uns vorliegenden Zeugnissen

---

Wertsystems gewidmet; im nachstehenden dagegen wird versucht, den griechischen Hintergrund des Fragments zu erklären.

[3] U. a. von G. C. Fiske, Lucilius and Horace, Madison, Wis. 1920, 66; 72f.; Klose, a.a.O. 118; M. Puelma Piwonka, Lucilius und Kallimachos, Frankfurt a. M. 1949, 36 m. Anm. 1; 39; Krenkel z. St.; Garbarino 521 m. Anm. 4. Der Aussage von Laktanz (*inst.* 6,5,4 = Panaetius fr. 43 v. Str.) *ab his definitionibus, quas poeta breviter conprehendit, Marcus Tullius traxit officia vivendi Panaetium Stoicum secutus eaque tribus voluminibus inclusit,* darf nicht entnommen werden (Koster 8), schon Laktanz habe im Anschluß an Cicero die Luciliusverse mit der Philosophie des Panaitios in Zusammenhang gebracht.

[4] Die Erwähnung von *utile* und *honestum* beweist nichts: Beide Begriffe wurden in der Stoa von Anfang an verwandt, meist in bewußt paradoxer Gleichsetzung. Vgl. Adlers Index (SVF vol. 4) s. v. καλόν, συμφέρον, χρήσιμον, λυσιτελές, ὠφέλιμον.

[5] A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa (in ihrem geschichtlichen Zusammenhang dargestellt), Berlin 1892 (Nachdruck Hildesheim/New York 1974) 444f.

[6] M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Bd. 2: Erläuterungen, Göttingen [4]1972, 134. Vgl. auch Garbarino 524.

über die stoische Lehre vom ‚Wert' wird Panaitios jedoch nirgends erwähnt, wohl aber seine beiden bedeutenden Lehrer Diogenes ‚von Babylon' und Antipater von Tarsos. Wir erfahren, daß sie über die Bedeutung und über die Funktion des Begriffes ἀξία verschiedener Meinung waren. Gewiß ist es denkbar, daß auch Panaitios in dieser Frage Stellung bezogen und seine eigene Meinung im Scipionenkreis dargelegt hat; aber da jedes Zeugnis darüber fehlt, ist es geraten, ihn zunächst ganz aus dem Spiel zu lassen und den Lucilius-Text mit den gesicherten Aussagen über die stoische Lehre von der ἀξία zu vergleichen.

Es sind im wesentlichen zwei Texte,[7] in denen die Bedeutung der ἀξία innerhalb des stoischen Systems dargelegt wird. Da der Überlieferungszustand schlecht und der Wortlaut oft nicht eindeutig ist, empfiehlt es sich, sie im einzelnen durchzugehen. Der erste Bericht findet sich im Abriß der stoischen Ethik des Areios Didymos, der bei Stobaeus erhalten ist (2,83,10-84,17 = SVF 3,124f.): πάντα δὲ τὰ κατὰ φύσιν ἀξίαν ἔχειν καὶ πάντα τὰ παρὰ φύσιν ἀπαξίαν. τὴν δὲ ἀξίαν λέγεσθαι τριχῶς, τήν τε δόσιν καὶ τιμὴν[8] καθ' αὑτὸ καὶ τὴν ἀμοιβὴν τοῦ δοκιμαστοῦ ...

Da erst n a c h diesem Abschnitt eine dritte Bedeutung erwähnt wird, sind offenbar i n n e r h a l b des Abschnitts nur zwei der angekündigten drei Bedeutungen genannt; zwei der drei Formulierungen gehören also zusammen. Das wird auch dadurch bestätigt, daß weiter unten (84,9 f.) im Anschluß an einige Erläuterungen zu den Wörtern δόσις und δοκιμαστής (-όν) festgestellt wird, nun seien z w e i Bedeutungen behandelt. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in der

---

[7] Nicht drei, wie die willkürliche Zerlegung des Stobaeusberichtes durch von Arnim suggeriert. Beide Texte wurden eingehend behandelt von M. Schäfer, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, München, Phil. Diss. 1934, 42-60; R. Philippson, Besprechung von Schäfer, Philologische Wochenschrift 56, 1936, 596-599; E. Grumach, Physis und Agathon in der alten Stoa, Berlin 1932 (Problemata 6), 21 m. Anm. 1; O. Rieth, Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933 (Problemata 9), 95-101; M. Forschner, Die stoische Ethik, Stuttgart 1981, 165-171. Vgl. auch Pohlenz, Stoa 2, 68; A. A. Long, Phronesis 12, 1967, 65-69; H.-Th. Johann, Gerechtigkeit und Nutzen. Studien zur ciceronischen und hellenistischen Naturrechts- und Staatslehre, Heidelberg 1981, 661 Anm. 37.

[8] Überliefert ist ... τὴν δὲ δόσιν καὶ τὴν ... Das kann nicht richtig sein, da dann bereits drei Bedeutungen genannt wären. Meinekes oben aufgenommene Konjektur ist bestechend: δόσιν καὶ τιμήν ist dann ein explikatives Hendiadyoin. Aber eine gewisse Unsicherheit bleibt, und Forschner (165, 168) hätte aus diesem Wortlaut keine weiterreichenden Folgerungen ziehen sollen.

seltenen und seltsamen Bedeutung des Wortes δόσις. Es heißt hier wohl so viel wie ‚Wertzuweisung'[9] | (was—wenn Meinekes Konjektur richtig ist—durch das epexegetische τιμή verdeutlicht wird), und der Gegensatz zur ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ, dem konkret gezahlten oder zu zahlenden Kaufpreis,[10] zeigt, daß es sich bei der δόσις um eine theoretische, vom Akt des Besitzergreifens unabhängige, absolute ‚Wertzuweisung' handelt. Jeder Zweifel an dieser Deutung wird behoben durch den Zusatz καθ' αὑτό. Die ἀξία als δόσις und καθ' αὑτό ist die ‚Wertzuweisung an sich', unabhängig von der jeweiligen Situation und von der Möglichkeit, den so eingeschätzten Gegenstand zu erwerben. Die ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ dagegen ist situationsbezogen, also ein relativer Wert.[11] Nichts deutet darauf hin, daß sich diese beiden Bedeutungen von ἀξία auf verschiedene Bereiche beziehen;[12] es handelt sich nur um verschiedene Aspekte. Der Anwendungsbereich ist für die ersten beiden Bedeutungen von ἀξία der gleiche: πάντα τὰ κατὰ φύσιν (Stob. 2,83,10).

Nun nennt Stobaeus eine dritte Bedeutung (83,13-84,1): ... καὶ τὴν τρίτην, ἣν ὁ Ἀντίπατρος ἐκλεκτικὴν προσαγορεύει, καθ' ἣν διδόντων

---

[9] So richtig Philippson, a.a.O., 597 m. Anm. 4 („ein Urteil, das einer Sache Wert ‚gibt'"); falsch Pohlenz, Die Stoa 2, 68 („‚was man dafür zu geben hat', wohl Handelsausdruck"): Δόσιν ποιεῖσθαί τινος heißt ‚Wert legen auf etwas'—vgl. Dionys. v. Hal., *Dem.* c. 18 ποιούμενοι τῆς ἡδονῆς δόσιν, c. 48 τοῦ πρέποντος ἐποιεῖτο δόσιν, c. 51 τῆς οἰκονομίας πολλὴν π. δ. Auch in der hier vorliegenden Bedeutung (ethische Wertzumessung) begegnet die Junktur ποιεῖσθαι δόσιν (SVF 3,684 = Stob. 2, 105,11ff.): μηδὲ γὰρ τὴν κατ' ἀξίαν ποιεῖσθαι δόσιν τῆς ἀρετῆς τῶν φαύλων τινά, σπουδαῖον μὲν γὰρ εἶναι τὴν δόσιν, ἐπιστήμην οὖσαν, καθ' ἣν ἀξιόλογόν τι ἡγούμεθα περιποιεῖσθαι ...

[10] So richtig schon A. Bonhoeffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart 1894 (Nachdruck Stuttgart 1968), 171 Anm. 1, gegen den Grumach (a.a.O. 21 Anm. 1) zu Unrecht polemisiert (ἀμοιβή = „Vollzug des Wertens"; über diese völlig abwegige Deutung s. Rieth, a.a.O. 96). Auch Longs (a.a.O. 67) Übersetzung („appraisal of an expert") überzeugt nicht, denn ἀμοιβή bezieht sich in der Regel auf einen vollzogenen Handel, nicht auf bloße Schätzung.

[11] Gelegentlich wird ‚absolut Wertvolles' und ‚Sittlich-Wertvolles' gleichgesetzt (z.B. bei F. Klose, a.a.O. 135; J. Moreau, Ariston et le stoïcisme, Revue des Etudes Anciennes 49, 1947, 27-48, hier 29f.); alles andere, wie das ‚Nützliche' und das ‚Naturgemäße', heißt dann ‚relativ wertvoll'. Dieser Sprachgebrauch ist durch nichts gerechtfertigt und stoischem Denken fremd, wie allein die gut bezeugte Unterscheidung zwischen προηγμένα δι' αὑτά und προηγμένα δι' ἕτερα (vgl. u. S. 116 [454]) beweist.

[12] Falsch Rieth, a.a.O. 96, Long, a.a.O. 66 (vgl. jedoch seine Anm. 20), und Forschner, a.a.O. 165f., die die an erster Stelle genannte ἀξία auf das Sittlich-Gute beschränken. Das wird schon durch die klare Aussage Stob. 2,84,9ff. widerlegt, die beiden vorangehenden Bedeutungen von ἀξία seien auf προηγμένα zu beziehen.

τῶν πραγμάτων τάδε τινὰ μᾶλλον ἀντὶ τῶνδε αἱρούμεθα, οἷον ὑγίειαν ἀντὶ νόσου καὶ ζωὴν ἀντὶ θανάτου καὶ πλοῦτον ἀντὶ πενίας.

Man kann verstehen: ‚Antipater hat die dritte (auch ihm bereits in einer älteren Liste vorliegende) Bedeutung von ἀξία die „auswahlbezogene" („auswählende") genannt.' Weiter unten (84,11ff.) wird jedoch mitgeteilt, daß Antipaters Vorgänger, Diogenes von Babylon, eine ganz andere dritte Bedeutung kannte, so daß es näherliegt, hier zu paraphrasieren: ‚Als dritte Bedeutung nannte (im Sinne von: fügte hinzu) Antipater ...' Für diese Interpretation spricht auch, daß die Auswahl (ἐκλογή) in Antipaters Ethik zentrale Bedeutung hat; wahrscheinlich hat er darum auch bei der Definition des Wertes die Bedeutung der ἐκλογή herausgestellt. Wodurch sich die zweite Bedeutung von der dritten Bedeutung Antipaters unterscheidet, ist klar: Im Falle der zweiten Bedeutung hat derjenige, der einen als wertvoll erachteten Gegenstand erwerben möchte, einen Kaufpreis zu entrichten (eben die ἀμοιβή); im Falle des Auswahlwertes dagegen nicht: Es stehen jeweils zwei oder mehr Dinge zur Auswahl,[13] und man hat nur eine Entscheidung zu treffen. Die wohl nicht von Antipater stammenden Beispiele sind ein wenig grob geraten, denn es ist im Regelfall kaum an die Wahl zwischen Gegensätzen zu denken. |

Wir übergehen einen Satz, in dem erläutert wird, daß auch der Begriff ‚Unwert' (ἀπαξία) dreifach verwendet wird.[14] Stobaeus fährt

---

[13] Διδόντων τῶν πραγμάτων heißt selbstverständlich ‚wenn die Umstände es gestatten', d.i. wenn beides zur Verfügung steht (so richtig Philippson, a.a.O. 599). Abwegig Rieth, a.a.O. 97: „... bedeutet, daß die Dinge selbst den Anlaß zu der δόσις geben, das eine mehr als das andere zu wählen." Rieth (a.a.O. 97-101) betont jedoch mit Recht den objektiven Charakter auch der ἐκλεκτικὴ ἀξία (falsch Pohlenz, Die Stoa, Bd. 1, Göttingen ^{2}1959, 187: „Wert, den die Dinge erst dadurch erhalten, daß wir sie aus den Adiaphora als unserer Natur entsprechend auswählen"). Eine nur subjektive Geltung des Auswahlwertes wäre ganz unstoisch. Auch den προηγμένα haftet ihr Wert objektiv an, und ohne eine solche objektive Gültigkeit der Werthöhe könnten sie ihre Orientierungsfunktion (z.B. in der Oikeiosis) gar nicht erfüllen. Aber das schließt nicht aus, daß in der Relation zu anderen Gütern (und das ist der Normalfall im praktischen Leben) der gleiche Gegenstand bald höherwertig, bald minderwertig erscheint. Auch Seneca, *ep.* 92,11-13 darf nicht als Argument für eine ‚wertstiftende' Funktion der ἐκλογή verstanden werden: Dort ist nur klargestellt, daß der sittliche Wert in der Handlung liegt, nicht in ihrem Gegenstand. Vgl. H. Cherniss zu Plutarch, *comm. not.* c. 26, 1071B (= SVF 3 Ant. 52), in: Plutarch's Moralia in 17 Volumes, vol. 13,2, with transl. by H. C., Cambridge, Mass. 1976, 751-753 Anm. g, M. Soreth, Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos, Archiv f. Geschichte der Philosophie 50, 1968, 61 Anm. 35.

[14] Nach Stobaeus (2,84,3) gilt für die drei Arten der ἀπαξία in Umkehrung das ἐπὶ τῆς πρώτης ἀξίας Gesagte (Wachsmuth schreibt τριττῆς). Gemeint ist wohl ‚die erste

fort mit Erläuterungen, die Diogenes von Babylon zu zwei der bereits erwähnten Bedeutungen von ἀξία gegeben hat, nämlich zur ἀξία als δόσις und Bewertung καθ' αὑτό und zur ἀξία als ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ (84,4-9): τὴν δὲ δόσιν φησὶν ὁ Διογένης κρίσιν εἶναι, ἐφ' ὅσον χρείαν τῇ φύσει παρέχεται. τὸ δὲ δοκιμαστοῦ,[15] οὐχ ὡς λέγεται τὰ πράγματα δοκιμαστὰ παραλαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς δοκιμαστήν φαμεν εἶναι τὸν τὰ πράγματα δοκιμάζοντα. τῆς οὖν ἀμοιβῆς τὸν τοιοῦτόν φησι[16] δοκιμαστὴν εἶναι.

Auch nach Auffassung des Diogenes also ist die δόσις eine objektive Entscheidung und Beurteilung. Neu (und wahrscheinlich seine eigene Präzisierung) ist die Unterscheidung zwischen unmittelbar Naturgemäßem und solchen Dingen, die ‚für die Natur von Nutzen' sind. Was damit gemeint ist, ergibt sich z.B. aus SVF 3,135 = Diog. L. 7,107: εὐφυΐα, ‚schöner Wuchs', vielleicht auch: ‚gute Anlagen', προκοπή, ‚geistiger und sittlicher Fortschritt', sind wertvoll an sich (δι' αὑτὰ προῆκται); Reichtum, Adel usw. dagegen sind wertvoll als Mittel zum Zweck (δι' ἕτερα), denn sie können von Nutzen sein beim Erwerb des Naturgemäßen (ὅτι περιποιεῖ χρείας οὐκ ὀλίγας).[17]— Zur | zweiten Bedeutung von ἀξία gibt Diogenes lediglich eine grammatische Erläuterung. Dann faßt er zusammen (84,9-11): καὶ ταύτας μὲν τὰς δύο ἀξίας καθ' ἃς λέγομέν τινα τῇ ἀξίᾳ προῆχθαι, und fährt fort (84,11-13): τρίτην δέ φησιν εἶναι, καθ' ἥν φαμεν ἀξίωμά τινα ἔχειν καὶ ἀξίαν, ἥπερ περὶ ἀδιάφορα οὐ γίνεται, ἀλλὰ περὶ μόνα τὰ

Einteilung' von ἀξία—vgl. Stob. 2,42,22f. τὰ πρῶτα μέρη τοῦ ἠθικοῦ λόγου, wo auf die erste (grobe) Einteilung eine feinere Unterteilung folgt. Diogenes L. 7,84 (= SVF 3,1) nennt περὶ τῆς πρώτης ἀξίας als Teilgebiet der Ethik; was damit gemeint ist, ist dunkel. In der Formulierung vergleichbar ist Cicero, *Lucullus* 99 *duo placet esse Carneadi genera visorum; in uno hanc divisionem* ... Aus dem Zusammenhang ist klar, daß *genus* hier nur ‚Einteilungsprinzip' heißen kann.

[15] Konjektur von Meineke; überliefert ist δοκιμαστόν.

[16] Konjektur von Wachsmuth; überliefert ist φασι; in Z. 11 (τρίτην δέ φησιν εἶναι) sind beide Formen überliefert. Ausschlaggebend scheint, daß in Z. 13 nur der Singular erscheint: dann muß sich auch das Vorangehende auf Diogenes beziehen.

[17] Ähnlich SVF 3,133 = Stob. 2, 80,15f. (über die ἀδιάφορα mit höherer oder geringerer ἀξία): καὶ τὰ μὲν καθ' αὑτά, τὰ δὲ ποιητικά. In Analogie dazu steht die Unterscheidung zwischen ἀγαθὰ τελικά und ἀγαθά ποιητικά, z.B. SVF 3,106 = Stob. 2,71,15-72,3: Ein Freund ist nur ein ‚herstellendes', ‚vermittelndes' Gut; echte Freude (χαρά), Getrostheit (θάρρος) und—ein wenig überraschend—‚vernünftiges Einherschreiten' (φρονίμη περιπάτησις) sind ἀγαθὰ τελικά. Dieser Terminus allerdings ist auf die ἀγαθά beschränkt: κατὰ φύσιν (als προηγμένα) heißen nie τελικά (gegen Philippson 598); denn τελικός (nicht τέλειος!) bedeutet ‚zum Telos gehörig', ‚beitragend zur Erfüllung des Telos'. Das aber gilt für die προηγμένα gerade nicht.

σπουδαῖα. Der Text läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Nach Diogenes von Babylon sind die bereits aus dem ersten Abschnitt bekannten Bedeutungen 1 und 2 (vgl. die Übersicht S. 135 [468]) auf die προηγμένα, also auf ἀδιάφορα beschränkt. Da nun aber auch das (im stoischen Sinne) ‚Gute' (τὰ σπουδαῖα), die sittlichen Werte, seiner Auffassung nach ἀξία besitzt, setzt er neben die beiden älteren Bedeutungen von ἀξία eine eigene dritte: die Würde des ‚Guten'.

Der zweite Text, der verschiedene Bedeutungen von ἀξία nennt (SVF 3,126 = Diog. Laert. 7,105), enthält keine Namen, aber er entspricht im wesentlichen der von Stobaeus referierten Liste des Diogenes von Babylon. Diogenes Laertius geht aus von den Begriffen προηγμένον und ἀποπροηγμένον; zunächst nimmt man also an, auch die folgenden Aussagen über die ἀξία seien nur auf diesen Bereich zu beziehen. Aber gerade für den ersten ἀξία-Begriff gilt das nicht: ἀξίαν δὲ τὴν μέν τινα λέγουσι σύμβλησιν πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον, ἥτις ἐστὶ περὶ πᾶν ἀγαθόν. Die ein wenig verwaschene Formulierung läßt zwar nicht erkennen, ob die ἀγαθά selbst (also die τελικὰ ἀγαθά) gemeint sind, oder das, was für ihren Erwerb förderlich ist (die ποιητικὰ ἀγαθά). Soviel immerhin ist klar: Es handelt sich nicht um προηγμένα, nicht um ἀδιάφορα; demnach ist vermutlich das gleiche gemeint wie mit der dritten Bedeutung des Diogenes von Babylon: die Würde des Sittlich-Guten. Als zweite Bedeutung nennt Diogenes L.: τὴν δὲ εἶναι μέσην τινὰ δύναμιν ἢ χρείαν συμβαλλομένην πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον, ὅμοιον εἰπεῖν ἥντινα προσφέρεται πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον πλοῦτος ἢ ὑγίεια. Bereits das Schlüsselwort μέσος macht deutlich, daß es hier um einen Bereich unterhalb des Sittlich-Guten geht, also um προηγμένα; und das wird durch die Beispiele (Reichtum, Gesundheit) bestätigt.

Ein Gegensatz besteht offenbar auch zwischen dem hier genannten κατὰ φύσιν βίος und dem ὁμολογούμενος βίος der ersten Bedeutung. Der κατὰ φύσιν βίος scheint dem ‚mittleren' Bereich, dem der προηγμένα und der καθήκοντα anzugehören. Diese Unterscheidung begegnet nur | hier.[18]—Philippson[19] hat wahrscheinlich recht mit seiner

---

[18] In SVF 3,16 = Stob. 2,77,18f. wird das ‚Leben in Übereinstimmung' mit dem ‚Leben nach der Natur' ausdrücklich identifiziert. Ob Zenons Schrift Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου (vgl. SVF 1,41 = Diog. L. 7,4) einer unvollkommenen Lebensform gewidmet war, ist ebenfalls sehr zweifelhaft. Rieth a.a.O. 101 und Forschner a.a.O. 217f. gehen wohl zu Unrecht davon aus, daß der Gegensatz terminologisch fixiert ist. Besonnen Pohlenz, Die Stoa 2, 68.

Vermutung, daß δύναμις und χρεία verschiedene Fälle bezeichnen. Als Beispiel für χρεία steht (chiastisch) der Reichtum, als Beispiel für δύναμις die Gesundheit. Die Gesundheit aber ist—im Sinne der Formulierung des Diogenes von Babylon bei Stobaeus (84,4ff.)—(unmittelbar) κατὰ φύσιν, der Reichtum dagegen ist ‚für die Natur von Nutzen' (χρείαν παρέχεται).

Auch bei Diogenes L. findet sich also in knapper Form die gleiche Unterteilung wie bei Diogenes von Babylon (1a und 1b). An dritter Stelle schließlich nennt Diogenes L.—anschaulicher als Stobaeus—den Kaufpreis.[20] Wachsmuth kommentiert richtig (zu Stobaeus 2, 84,4-13): „Cf. Laert. 105, cuius alteri tertiaeque speciei respondet hic prior et altera, ut tertia Babylonii illius est prima" (vgl. die Übersicht S. 135 [468]).

2.

Eine weitere Klärung ergibt sich, wenn man die schulmäßig-systematische Anordnung unserer Berichte in eine chronologische Ordnung umsetzt; dann wird sogleich deutlich, daß sich alle Einzelheiten aufs beste zu dem fügen, was wir aus anderen Quellen über die stoische Güterlehre von Zenon bis zu Antipater von Tarsos wissen. Stobaeus berichtet, daß erst Diogenes von Babylon den Terminus ἀξία auf das ‚Gute', auf den Bereich des Sittlichen ausgedehnt hat. In der frühen Stoa wurde der Begriff demnach nur auf die in einem eingeschränkten Sinne ‚wertvollen' Dinge, nur auf die προηγμένα (die zu den ἀδιάφορα gehören) angewandt.

Das stimmt mit dem übrigen Quellenbefund überein. Es galt als eine der Grundlehren der Stoa, daß ‚Wertvolles' (ἀξίαν ἔχοντα) und ‚Gutes' (ἀγαθά) wesensverschieden waren, und nicht zuletzt wegen dieser bewußt paradox formulierten Grundlehre wurden die Stoiker

---

[19] A.a.O. 596.

[20] Weizen und Gerste werden erwähnt; leider ist die Überlieferung gestört, und es wird nicht klar, welche Funktion der Maulesel hat (σὺν ἡμιόνῳ). Vielleicht ist mit von Arnim ἡμιολίους zu schreiben, also ein Tausch im Verhältnis 1:1,5 gemeint. Wichtiger als diese Einzelheiten ist, daß hier (bei Diogenes von Babylon, oder früher) Kauf und Tausch offenbar noch nicht geschieden sind; Antipater v. Tarsos unterschied dann die ἀμοιβή als Kaufpreis von der ἐκλεκτικὴ ἀξία. Long, Phronesis 12, 1967, 67 Anm. 22, verweist zu ἣν ἂν ὁ ἔμπειρος τῶν πραγμάτων τάξῃ ansprechend auf Chrysipps Telosformel SVF 3,4 = Diog. L. 7,87 κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν.

immer wieder angegriffen.[21] In gleicher Weise ist in der alten Stoa der Begriff des ‚Naturgemäßen' (κατὰ φύσιν) | fast ausnahmslos auf die προηγμένα beschränkt.[22] Das mag überraschen, denn es wäre ja für die Stoiker, die im ‚Leben in Übereinstimmung mit der Natur' das höchste sittliche Ziel sahen, nicht gerade systemwidrig, auch die Tugend und die sittlichen Güter als ‚naturgemäß' zu bezeichnen; aber von den frühen Stoikern hat das offenbar niemand getan. Im Gegenteil: Wir erfahren ausdrücklich, daß alle κατὰ φύσιν zu den ἀδιάφορα gehören. Daraus ergibt sich, daß der Begriffsumfang der προηγμένα, der κατὰ φύσιν und der ἀξίαν ἔχοντα im wesentlichen identisch ist.[23] Die von Diogenes von Babylon an dritter (im Bericht des Diogenes L. an erster) Stelle genannte Verwendung von ἀξία als ‚Würde des Sittlich-Guten' konnte es also noch nicht geben: Sie ist in der Tat eine Neuerung des Diogenes von Babylon.

Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. Vermutlich geht auch die bei Stobaeus an zweiter (bei Diogenes L. an dritter) Stelle genannte Bedeutung nicht bis auf Zenon zurück, sondern ist eine

---

[21] Nur ganz selten wird dem ‚Guten' ἀξία zugesprochen: SVF 1,192 und SVF 3,128 = Stob. 2,85,3f.: οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι ποηγμένον διὰ τὸ τὴν μεγίστην ἀξίαν αὐτὰ ἔχειν—wahrscheinlich von Zenon selbst formuliert im Zusammenhang mit der Einführung der Begriffe προηγμένον und ἀποπροηγμένον, also noch vor der terminologischen Verfestigung; SVF 3,208 = Stob. 2,100,18f. (in einer teils hymnischen, teils bewußt paradoxen Aufzählung von Epitheta der ἀρετή): ... καὶ πολλοῦ ἄξιον, ὅτι ἀνυπέρβλητον ἔχει τὴν ἀξίαν. Cicero spricht gelegentlich (*inv.* 2,157; *part. or.* 89; *Tusc.* 2,46) von der *dignitas* des Sittlich-Guten. Damit ist jedoch kaum der prägnante stoische Begriff ἀξία gemeint, sondern die glanzvolle Würde, die der Tugend und ihren Vertretern anhaftet (vgl. auch *fin.* 2,51; *Tusc.* 5,31). Ἀξία im technischen Sinne gibt Cicero wieder durch *aestimatio*; was ἀξία hat, heißt *aestimandum, aestimabile, aestimatione dignum / dignandum* (vgl. H.-J. Hartung, Ciceros Methode bei der Übersetzung griechischer philosophischer Termini, Hamburg, Phil. Diss. 1970, 155-158). In *fin.* 3,34 ist zwar die *aestimatio virtutis* genannt, aber deutlich abgesetzt von der *aestimatio, quae* ἀξία *dicitur* (vgl. *fin.* 3,39; Seneca, *ep.* 74,27). In *fin.* 3,53 spricht Cicero—soweit ich sehe, ohne Parallele—von *aestimatio mediocris* (μέσος bezeichnet auch sonst den Bereich der ἀδιάφορα—vgl. Adlers Index, dazu Cicero *Lael.* 22 *mediocris amicitia*). Seneca unterscheidet *ep.* 71,33 das *pretium* der ἀδιάφορα von der *dignitas* des ‚Guten' (vgl. dazu u. S. 126f. [462]).

[22] Vgl. Long, a.a.O. 65 m. Anm. 15.

[23] Zu den in sich nicht ganz widerspruchsfreien Berichten über eine Abstufung innerhalb der ἀδιάφορα mit ἀξία s. M. E. Reesor, The „Indifferents" in the Old and Middle Stoa, T.A.Ph.A. 82, 1951, 102-110; I. G. Kidd, Stoic Intermediates and the End for Man, in: A. A. Long (Hg.), Problems in Stoicism, London 1971, 150-172 (erste Fassung in Classical Quarterly N.S. 5, 1955, 181-194); G. B. Kerferd, Cicero and Stoic Ethics, in: Cicero and Virgil. Studies in honour of Harold Hunt, Amsterdam 1972, 60-74.

Neuerung Chrysipps. Ursprünglich gab es nur einen einheitlichen ἀξία-Begriff.[24] Die Unterscheidung eines ‚Wertes an sich' und eines ‚Kaufpreises', also eines situationsgebundenen und relativen Wertes, ist mit großer Wahrscheinlichkeit die Reaktion auf die radikale Ethik des Ariston von Chios.

Dieser, ursprünglich ein Schüler Zenons, hatte sich bald von der orthodoxen stoischen Ethik entfernt, indem er die Existenz von ‚relativ Wertvollem', von προηγμένα, bestritt: Alles außer Tugend und Laster sei in jeder Hinsicht gleichwertig und ohne jede Einschränkung als ἀδιάφορον anzusehen. Er begründete das damit, daß keiner der vermeintlich objektiv und absolut gültigen ‚natürlichen Werte' wirklich unter allen Umständen und für alle Individuen gelte: Selbst die | Gesundheit könne sich als ein Unwert erweisen, wenn ein Tyrann alle Gesunden zur Dienstleistung mit Todesfolge heranziehe; in einem solchen Falle sei vielmehr Krankheit ein Wert.[25] Chrysipp machte sofort Front gegen diese für das Ansehen der Schule gefährliche Radikalisierung und gebrauchte dabei vor allem zwei Argumente: 1. Auch das Sittlich-Wertvolle kann nicht erkannt werden, wenn nicht am ‚Naturgemäßen' (dem relativ Wertvollen) der Begriff des Wertes vermittelt wird. 2. Ein sinnvolles Leben ist nicht möglich, wenn das menschliche Streben sich nicht an Wert und Unwert innerhalb der ἀδιάφορα orientieren kann; die in ihrer Werthöhe unterschiedlichen ἀδιάφορα sind das Material (ὕλη), in dem sich die Tugend verwirklicht.[26] Dies sind freilich eher indirekte Einwände gegen Aristons radikale Adiaphorie. Aber es läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten, was Chrysipp Aristons Hauptthese, es gebe keine Wertunterschiede im Zwischenbereich zwischen Tugend und Laster, entgegenhielt: Er bestritt nicht, daß in seltenen Fällen ein Naturwert in

---

[24] Die technische Verwendung von ἀξία und ἀπαξία geht wahrscheinlich bis auf Zenon zurück; vgl. SVF 1,192 = Stob. 2,84,23f.: Ζήνωνος ταύτας τὰς ὀνομασίας θεμένου πρώτου τοῖς πράγμασιν (wenn man mit Kidd, a.a.O. 165, diese Aussage auf beide zuvor genannten Begriffspaare beziehen darf).

[25] SVF 1,361 = Sextus Emp., math. 11,64-67; eine ähnliche Relativierung auch SVF 1,371 = Plut. ‚*De exilio*' 5 p. 600E.

[26] Beide Argumente vereinigt im wörtlichen Zitat SVF 3,491 = Plutarch, *comm. not.* c. 23, 1069E, das wohl mit Recht meist der Polemik gegen Ariston zugewiesen wird. Das erste Argument besonders ausführlich SVF 3,26 = Plutarch, *comm. not.* c. 27, 1071F; das zweite SVF 3,114 = Clemens Alex., *strom.* 4,6 p. 265,30-266,1 Stählin (GCS 52): ἄνευ δὲ τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὐθ' αἱ ἀγαθαὶ οὐθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις. Zu den κατὰ φύσιν als ὕλη der Sittlichkeit vgl. u. S. 116-119 [454-456].

Unwert umschlagen könne, aber er hielt auch daran fest, daß der Wert etwa von Gesundheit und Reichtum objektiv, überindividuell und absolut sei. Die Einschätzung könne unter zwei verschiedenen Aspekten geschehen: als Wertzumessung ‚an sich' oder als relative Bewertung in einer konkreten Situation—entweder als δόσις und καθ' αὑτό, oder als ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ, wie es bei Stobaeus formuliert war. Der ursprünglich einheitliche ἀξία-Begriff war damit in zwei verschiedene Bedeutungen aufgefächert. Für die Richtigkeit dieser These sprechen auch andere Indizien: Der absolute Wert ist bei Stobaeus bezeichnet durch καθ' αὑτό. Das ist nun aber auch eine der vier Kategorien, die die Stoiker nach Simplikios kannten.[27] Und es ist gut bezeugt, daß Chrysipp sich in einer besonderen Schrift gegen Aristons Tugendlehre gewandt hat, in der es im wesentlichen um die Zuordnung der Tugenden zu einer bestimmten Kategorie ging.[28] Es liegt also nahe, daß Chrysipp sich auch in der Frage der ἀξία dieses terminologischen Apparats bedient hat. Ferner: Ariston hatte in seiner Polemik gesagt (SVF 1,361 = Sextus Emp. *math.* 11,67): ... ἐν τοῖς μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας πράγμασιν οὐ φυσική τις γίνεται ἑτέρων παρ' ἕτερα πρόκρισις, κατὰ περίστασιν δὲ μᾶλλον. Der Terminus περίστασις begegnet nun auch in einem nahe verwandten Begriffspaar. Die Stoiker unterschieden zwei Arten von ‚einwandfreien' d.i. naturgemäßen, aber noch unterhalb der Ebene des Sittlichen liegenden Handlungen (SVF 3,496 = Diog. L. 7,109): καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε· ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. Die Beispiele kommen den oben referierten des Ariston so nahe, daß man auch hier an eine Auseinandersetzung mit ihm denkt:[29] | Es wird ein Mittelweg gesucht zwischen der dem Kynismus

[27] SVF 2,403 = Simplicius in Arist. cat. p. 165,32-166,29 Kalbfl. (CAG VIII). Vgl. dazu Rieth, a.a.O. 84-88; J. M. Rist, Categories and their Uses, in: A. A. Long (Hg.), Problems in Stoicism, London 1971, 38-57; P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen, Bd. 1, Berlin 1973, 158; F. H. Sandbach, The Stoics, New York 1975, 93f.; A. Graeser, The Stoic Categories, in: J. Brunschwig (Hg.), Les Stoïciens et leur logique, Paris 1978, 199-221; Forschner, a.a.O. 44-53.

[28] SVF 2,17, S. 9,41; vgl. SVF 1,373.

[29] Vgl. auch SVF 3,747b = Diog. L. 7,121 γεύσεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν (nicht für Chrysipp bezeugt, wie die Anordnung bei von Arnim suggeriert). Daß einige Stoiker den jeweiligen Umständen entscheidende Bedeutung beimaßen, zeigt der von Proklos (SVF 3,206 = *comm. in Plat. Tim.* Diehl I, p. 57, 1f.) bezeugte, offenbar häufig geäußerte Satz δὸς περίστασιν καὶ λαβὲ τὸν ἄνδρα.

bedenklich nahestehenden Adiaphorie eines Ariston und dem (durch Aristons Kritik unhaltbar gewordenen) Festhalten an einer starren und nur absolut gültigen Hierarchie von ‚naturgemäßen' Werten und Handlungen.

Wir wissen nicht, was Chrysipps Schüler Diogenes von Babylon veranlaßt hat, den Begriff ἀξία, der längere Zeit konsequent auf den Bereich des Nicht-Sittlichen, auf die κατὰ φύσιν, beschränkt war, nun wieder auch für das ‚Gute' (τὰ σπουδαῖα) in Anspruch zu nehmen. Vielleicht steht dahinter nur das Bestreben, alle zu seiner Zeit gebräuchlichen Bedeutungen des Wortes ἀξία zu erfassen. Dafür spricht, daß er im Anschluß an seine Fassung der Dreierliste noch einen Gebrauch von ἀξία nennt, der mit Sicherheit der stoischen Terminologie fernsteht (Stob. 2,84,13-17). Für Bemühung um terminologische Vollständigkeit spricht auch, daß er offenbar als erster die ἀξία der προηγμένα δι' αὑτά (SVF 3,135; SVF 3,133: καθ' αὑτά) von der der προηγμένα δι' ἕτερα (bzw. ποιητικά) unterschieden hat. Wahrscheinlicher ist jedoch, daß er—genau wie Cicero, fin. 3,34—die gemeinsprachliche Homonymie hervorgehoben hat, um einmal mehr die Andersartigkeit der Würde des Sittlich-Guten zu betonen.

Bekanntlich hat Diogenes von Babylon die Inkommensurabilität des Sittlich-Guten noch stärker betont als Zenon und Chrysipp. Seine gut bezeugte Telosformel (SVF 3 Diog. 44-46) εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ kann nur bedeuten: Die sittliche Pflicht des Menschen besteht darin, von den κατὰ φύσιν die einen zu wählen, die anderen zu verwerfen; und indem er das tut, verwirklicht er seine ἀρετή. Die ἀρετή—und nur sie—ist also ein ‚Aktwert'; alles andere Wertvolle hat den Charakter eines ‚Güterwerts'.[30] Das ist eine klare und in sich stimmige Lehre. Karneades, der Diogenes und seinen Anhängern vorwarf, sie stellten zwei sittliche Ziele auf, die einander widersprächen, nämlich einerseits die Erlangung der κατὰ φύσιν, andererseits die Entfaltung der Sittlichkeit, hat sie nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Es ist eine letztlich wohl nicht entscheidbare Frage, ob Diogenes mit seiner Lehre von den κατὰ φύσιν als dem

[30] Formulierung im Anschluß an Max Schelers bekanntes Bild, daß der eigentliche sittliche Wert „auf dem Rücken" des auf den Güterwert gerichteten Willensaktes verwirklicht wird (Der Formalismus in der Ethik, Bern u. München ^{5}1966 = Gesammelte Werke 2,48); vgl. auch H. Reiner, Zeitschr. f. philos. Forschung 21, 1967, 274; Forschner a.a.O. 182.

Material des Sittlichen[31] nur den Standpunkt von Zenon und Chrysipp schärfer formuliert hat oder eigene Wege gegangen ist.[32] Aber gewichtige Zeugnisse deuten daraufhin, daß bereits in | der alten Stoa die Auffassung vertreten wurde, das Sittlich-Gute werde verwirklicht anhand der naturgemäßen Güter, bestehe in deren vernünftiger Auswahl:

1. SVF 3,491 = Plutarch, *comm. not.* c. 23, 1069E: ... τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφεὶς τὴν φύσιν καὶ τὰ κατὰ φύσιν; (wörtliches Zitat aus einem Buch Chrysipps). Durch die rhetorische Frage scheint angedeutet, daß er außer den κατὰ φύσιν keine Materie für die ἀρετή kennt.[33]

2. Im gleichen Zusammenhang referiert Plutarch (SVF 3,195 = *comm. not.* c. 26, 1071B) ohne Namensnennung:[34] τέλος μὲν γὰρ τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα φρονίμως· ἐκεῖνα δ' αὐτὰ κεὶ τὸ τυγχάνειν αὐτῶν οὐ τέλος, ἀλλ' ὥσπερ ὕλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα. Plutarch meint die Stoa als ganze: nur der Fachausdruck ἐκλεκτικὴ ἀξία geht wahrscheinlich auf Antipater zurück.[35]

---

[31] Eine hübsche Erläuterung für diesen im Grunde ganz schlichten Gedanken gibt Seneca, *ep.* 92,11-13: Dem Menschen als einem *mundum et elegans animal* ist saubere Kleidung, gehörige Nahrung, ein schicklicher Gang usw. ‚naturgemäß'. Es ist darum seine Pflicht, nach diesen Werten zu streben. Aber Kleidung, Nahrung usw. sind deshalb nicht etwa (sittliche) Güter: ‚gut' ist das Streben nach und der Umgang mit dem Naturgemäßen; *actiones nostrae honestae sunt, non ipsa quae aguntur.*

[32] ‚Orthodoxie' von Diogenes und Antipater nehmen an H. Cohn, Antipater v. Tarsos. Ein Beitrag zur Geschichte der Stoa, Gießen, Phil. Diss. 1905, 58-60; O. Rieth, Über das Telos der Stoiker, Hermes 69, 1934, 13-45, bes. 14-23; R. Philippson, Philol. Wochenschrift 56, 1936, 593-599; M. van Straaten, Panétius, Paris 1946, 152f.; I. G. Kidd, a.a.O. (vgl. Anm. 22), 158f.; Long, Phronesis 12, 1967, 68-71; ders., Hellenistic Philosophy, London 1974, 195; V. Goldschmidt, Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris [2]1969, 138-140; I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969, 72f.; Forschner, a.a.O. 224f. Eine stärkere Abweichung nehmen an M. Schäfer, a.a.O. 16ff. u. passim; M. Pohlenz, Stoa 2, 95f. In Stoa 1, 186f. formuliert Pohlenz vorsichtiger: „Er (Diogenes von Babylon) bediente sich dazu des Begriffes der ‚Auswahl', der schon früher gelegentlich in der Schule gebraucht worden sein mag, aber jetzt erst konstituierende Bedeutung erhielt." Unentschieden auch H.-Th. Johann, Gerechtigkeit und Nutzen, Heidelberg 1981, 414-417.

[33] Vgl. o. S. 114f. [453] und SVF 3,68 = Plutarch, *Stoic. rep.* c. 9, 1035C.

[34] Vgl. jedoch c. 27, 1072F = SVF 3 Ant. 59 ἀλλὰ τοῦτο μέν εἰσιν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι, μὴ πρὸς τὴν αἵρεσιν.

[35] Cherniss (a.a.O., S. 765f., Anm. d, vgl. o. Anm. 13) betont mit Recht, daß die Bemerkung, mit der Plutarch die Argumentation gegen die ἐκλογή-Formel (c. 23-27) abschließt (s. vorangehende Anmerkung), so verstanden werden muß, daß er selbst die Argumentation als gegen die ganze Stoa gültig ansah.

3. SVF 1,183 = Plutarch, *comm. not.* c. 23, 1069F: οὐχὶ καὶ Ζήνων τούτοις (nämlich Xenokrates und Polemon) ἠκολούθησεν ὑποτιθεμένοις στοιχεῖα τῆς εὐδαιμονίας τὴν φύσιν καὶ τὰ κατὰ φύσιν; Aus Plutarchs Antwort auf Chrysipps rhetorische Frage (vgl. o. 1.); es bleibt allerdings offen, ob mit στοιχεῖα das ‚Material' (ὕλη) tugendhafter Akte oder der Ausgangspunkt (ἀρχή) der sittlichen Entwicklung des Individuums gemeint ist.

4. SVF 3,123b = Plutarch, *comm. not.* c. 23, 1070A: Die Stoiker sind inkonsequent, indem sie die gleichen Dinge οὐδὲν μὲν πρὸς ἡμᾶς, ἀρχὰς δὲ τῶν καθηκόντων nennen.

5. SVF 3,191 = Epiktet, *diss.* 2,6,9 (wörtlich aus Chrysipp): μέχρις ἂν ἄδηλά μοι ᾖ τὰ ἑξῆς, ἀεὶ τῶν εὐφυεστέρων ἔχομαι πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν κατὰ φύσιν· αὐτὸς γάρ μ' ὁ θεὸς τοιούτων ἐκλεκτικὸν ἐποίησεν. Der Versuch von Pohlenz, die Stelle Chrysipp abzusprechen, überzeugt nicht.[36]

6. SVF 3,114 = Clemens Alex. *strom.* 4,6 p. 265,30-266,2 Stählin (GCS 52): ἄνευ … τῶν μεταξύ, ἃ δὴ ὕλης ἐπέχει τάξιν, οὔθ' αἱ ἀγαθαὶ οὔθ' αἱ κακαὶ συνίστανται πράξεις· οἷον ζωῆς λέγω καὶ ὑγιείας τῶν τε ἄλλων τῶν ἀναγκαίων ἢ περιστατικῶν. Die Beispiele passen freilich | nicht recht zur Aussage: Leben und Gesundheit sind elementare Voraussetzungen für Handeln überhaupt, nicht ‚Materie' sittlicher Akte.

7. SVF 3,64 = Alexander Aphrod. *de an.* p. 160,10-14 Bruns (CAG suppl. II,1): οὐκ ἔστιν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς τὰς οἰκείας ἐνεργείας, ἐπεὶ δεῖται καὶ τῶν περὶ ἃ ἡ ἐνέργεια ἔξωθεν ὄντων αὐτῆς. οὐδὲ γάρ, ὥς φασίν, τὸν ὧν οὐκ ἄνευ λόγον ἔχει ταῦτα, ἀλλ' ἔστιν κινητικὰ τῆς ἀρετῆς … στοχάζεται γὰρ αὐτῶν, ὡς καὶ τῆς οἰκείας ὕλης οἱ τεχνῖται. Selbstverständlich kann die Stoiker diese peripatetische Kritik nicht treffen.

8. SVF 1,365 = Cicero, *fin.* 3,50 (über die Wertunterschiede innerhalb der Natur): *quam* (sc. *differentiam rerum*) *si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas quae ad vitam degendam pertinerent, nihil omnino interesset neque ullum delectum adhiberi oporteret.* Hier kann allerdings ‚mittelstoischer'

---

[36] So richtig Johann, a.a.O., S. 662 Anm. 39. Auch SVF 1,182 = Epiktet, *diss.* 1,20,15 (wörtlich aus Zenon) τέλος ἐστὶ τὸ ἕπεσθαι θεοῖς, οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν wird von Pohlenz wohl zu Unrecht abgewertet (Die Stoa 2, 149), zumal der Gedanke durch SVF 3,119 = Diog. L. 7,104 τῆς ποίας αὐτῶν (Reichtum, Ruhm usw.) χρήσεως εὐδαιμονικῆς οὔσης ἢ κακοδαιμονικῆς gestützt wird.

Einfluß nicht ausgeschlossen werden, ebenso bei Epiktet, *diss.* 1, 29,2-3; 2,5,1-8.

9. Gut stoische Gedanken referiert Stobaeus *ecl.* 2,119,4-19, also innerhalb der Darstellung der peripatetischen Ethik. Vgl. vor allem 15ff.: τὰς γὰρ πράξεις ἀπό τε τῆς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῆς ... τὰς ἀρχὰς ἔχειν συμβέβηκε καὶ τὰ λεγόμενα καθήκοντα· δι' ὃ καὶ τάς τε κατορθώσεις καὶ τὰς ἁμαρτίας ἐν τούτοις καὶ περὶ ταῦτα γίνεσθαι. Wohl wegen der offenkundig falschen Zuschreibung durch Stobaeus oder Areios Didymos ist dies Zeugnis so gut wie unbeachtet geblieben.[37]

10. Das ‚Bogenschützengleichnis', das bei Plutarch, *comm. not.* c. 26, 1071C (nicht in SVF) und bei Cicero, *fin.* 3,22 (vgl. 3,54) zur Erläuterung des Verhältnisses der κατὰ φύσιν zur ἀρετή dient (σκοπός ist die Zielscheibe,[38] aber der Schütze hat sein τέλος erreicht, wenn er sein Bestes tut, den σκοπός zu treffen), wird meist auf Diogenes von Babylon oder Antipater von Tarsos zurückgeführt.[39] Aber Forschner macht nun unter Verweis auf SVF 3,16 = Stob. 2,77,23-27 wahrscheinlich, daß das Gegensatzpaar σκοπός - τέλος von Chrysipp an verwendet wurde. Ob es in der frühen Stoa im Sinne des ‚Schützengleichnisses' verstanden wurde, wird allerdings umstritten bleiben.[40]

11. Für ‚Orthodoxie' von Diogenes' Telosformel spricht schließlich, daß in keinem antiken Bericht ein tiefgreifender Gegensatz zwischen Diogenes und seinen Vorgängern konstatiert wird; seine Formel erscheint vielmehr als Umakzentuierung der Lehren seiner Vorgänger.

---

[37] Vgl. immerhin J. N. Madvig, Cicero fin.[3] 847; G. Luck, Der Akademiker Antiochos, Bern 1953, 24-27.

[38] Das ergibt sich eindeutig aus der Formulierung bei Plutarch βαλεῖν τὸν σκοπόν. Nicht ganz richtig darum Forschner, a.a.O. 224 Anm. 68, der unter σκοπός ‚das Treffen des anvisierten Zieles' versteht; M. Soreth, a.a.O. (vgl. o. Anm. 13) 50 Anm. 9, die die εὐδαιμονία als σκοπός ansieht, kann sich dafür auf Stob. 2,77,25 berufen; eine gewisse Widersprüchlichkeit in der Überlieferung kann nicht bestritten werden.

[39] Gelegentlich ist apodiktisch vom ‚Bogenschützen des Antipater' die Rede; für diese Zuweisung gibt es keinerlei Zeugnis.

[40] Forschner, a.a.O. 223f. Für das Schützengleichnis schon bei Chrysipp außer ihm Philippson, Philologus 85, 1930, 360; Rieth, Hermes 69, 1934, 22; dagegen M. Pohlenz, Hermes 74, 1939, 24f., Die Stoa 2, 96; M. Soreth a.a.O. 50f. m. Anm. 9.

3.

Wir kommen zu Antipater von Tarsos. Von ihm sind zwei Telosformeln überliefert. Die erste entspricht weitgehend der des Diogenes von Babylon | (SVF 3 Ant. 57a = Stob. 2,76,11-13): ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς. Die zweite, vielleicht[41] unter dem Einfluß der Kritik des Karneades entstanden, lautet (SVF 3 Ant. 57b = ib. 76,13-15): πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.

Diese Formel unterscheidet sich von der des Diogenes und der „ersten"[42] Antipaters in zwei Punkten: 1. Nicht ein ‚Auswählen' wird gefordert, sondern unablässige und unbeirrbare Bemühung, die προηγούμενα κατὰ φύσιν zu erlangen. Damit ist offenbar nicht eine gelassen abwartende Haltung gemeint, die dann—und nur dann—, wenn eine Entscheidung zwischen zwei κατὰ φύσιν zu treffen ist, dem höherwertigen ‚Naturgemäßen' den Vorrang gibt. Bereits das legt die Vermutung nahe, daß es in der Formel des Antipater nicht nur um die (sittlich indifferenten) κατὰ φύσιν geht, die man, wenn sie bequem zur Verfügung stehen, ‚mitnimmt', sondern auch um wahre Werte oder ἀγαθά. 2. Objekt des Strebens sind nicht τὰ κατὰ φύσιν, sondern τὰ προηγούμενα κατὰ φύσιν. Diesem Unterschied haben die neueren Interpreten wenig Beachtung geschenkt; sie sahen darin nur eine stilistische Variation.[43] Es wird sich zeigen, daß sie damit unrecht haben.

Wie die „zweite" Formel Antipaters zu verstehen ist, wird deutlich, wenn man die Abweichung Antipaters von Diogenes in der Telosformel mit der oben betrachteten Abweichung in der Definition von ἀξία in Verbindung bringt. Stobaeus berichtet, Antipater habe—wir dürfen aufgrund der Lebensdaten annehmen: nach, und dann doch wohl auch gegen Diogenes—als dritte Bedeutung von ἀξία den

---

[41] Dazu ausführlich (mit stark voneinander abweichenden Ergebnissen) A. A. Long, Carneades and the Stoic telos, Phronesis 12, 1967, 59-90, und M. Soreth, a.a.O. 48-72.

[42] Es scheint geboten, daran zu erinnern, daß in den Quellen von einer zeitlichen Reihenfolge nirgends die Rede ist; πολλάκις bei Stobaeus deutet eher darauf hin, daß Antipater bald die eine, bald die andere Formel vertrat.

[43] Long, a.a.O. 69; Soreth, a.a.O. 49. Pohlenz, Die Stoa 1, 188 übersetzt treffend: ‚was primär unserer Natur entspricht'.

‚Auswahlwert' angegeben.[44] Die von Diogenes herausgestellte dritte Bedeutung, nämlich der ‚wahre' Wert des Sittlich-Guten, fehlte offenbar bei Antipater. Das heißt nun selbstverständlich nicht, daß er nicht an die Heterogeneität des ‚Guten' glaubte—dann hätte er sich nicht mehr als Stoiker betrachten dürfen—; aber es lag ihm offenbar weniger daran, die Heterogeneität zu betonen. Wir werden abermals zu der Vermutung gedrängt, daß Antipater in seiner „zweiten" Telosformel unter den προηγούμενα κατὰ φύσιν sowohl ἀδιάφορα, die klassischen προηγμένα, die ja sämtlich κατὰ φύσιν sind, als auch echte ἀγαθά versteht. Wenn für beide Klassen (deren Heterogeneität, wie gesagt, außer Frage steht), gilt, daß man sich um ihre Erlangung zu bemühen hat, liegt es nahe, die Gemeinsamkeiten herauszustellen. Und wenn das Objekt des Strebens nicht nur sittlich indifferente προηγμένα, sondern auch sittliche Werte, also echte ἀγαθά sind, dann | ist es verständlich, daß nicht nur von ‚Auswählen' und ‚Mitnehmen', sondern auch von ‚Erlangen' die Rede ist.

Aber ist es überhaupt denkbar, daß ein Stoiker in der eben vermuteten Weise ἀδιάφορα und ἀγαθά in einem Atem nennt? Es mag überraschen, aber das ist durchaus nicht selten der Fall. Als Beleg möge vorerst Seneca, *ep.* 95,58 genügen: *bona et mala, honesta et turpia, iusta et iniusta, pia et impia, virtutes ususque virtutum, rerum commodarum possessio, existimatio ac dignitas, valetudo, vires, forma, sagacitas sensuum: haec omnia aestimatorem desiderant. scire liceat, quanti quidque in censum deferendum sit.*

Doch zunächst zurück zu Antipater. Zur Erläuterung seiner Formel werden gern folgende Passagen herangezogen:

1. SVF 3,195 = Plutarch, *comm. not.* c. 26,1071A: πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν …

2. SVF 3,12a = Poseidonios fr. 187,26f. Ed./K. = fr. 417 Theiler = Galen, *PHP* V 6,10 De Lacy (CMG V 4,1,2, 328,9f.): πᾶν τὸ ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἕνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν, …

3. Cicero, *leg.* 1,56 (nicht in SVF): *nihil quantum in ipso sit praetermittere quominus ea quae natura postulet consequatur, ...*

4. SVF 3,44 = Cicero, *fin.* 5,20 (als Teil der ‚divisio Carneadea'): *facere omnia, ut adipiscamur quae secundum naturam sint, etiam si ea non assequamur.*

---

[44] Vgl. o. S. 109 [448].

Der Name Antipaters ist nirgends genannt; die weitgehenden Übereinstimmungen legen diese Zuordnung jedoch nahe.

Auf den ersten Blick scheint sich aus (1) und (2) zu ergeben, daß προηγούμενα auch bei Antipater nichts anderes bedeutet als πρῶτα. Aber wenn das so wäre, wäre die Formel Antipaters außerordentlich seltsam und angreifbar, und zwar angreifbar aus einer Richtung, aus der sie weder Plutarch noch Poseidonios kritisieren: Die πρῶτα κατὰ φύσιν sind nach gut bezeugter stoischer Auffassung vom Kleinkind zuerst empfundene elementare προηγμένα wie Wärme und Nahrung.[45] Es ist unmöglich, daß ein Stoiker jemals im Streben nach den πρῶτα κατὰ φύσιν das sittliche Ziel des Menschen erblickt hat. Mit Recht vermutet Sandbach,[46] daß Plutarch eine polemische Entstellung von seiten des Karneades wiedergibt. Das gleiche gilt für (4), wo Karneades ausdrücklich genannt ist.

Die von Poseidonios referierte Fassung (2) steht in einem schwierigen und oft diskutierten Zusammenhang,[47] aus dem immerhin soviel klar ist: Die klassische Formel ὁμολογουμένως ζῆν | wird (nach Meinung von Poseidonios) zu Unrecht eingeschränkt (συστέλλουσι) auf die Erlangung der πρῶτα κατὰ φύσιν; die Formel sei dagegen brauchbar, sofern sie nicht ‚in schäbiger Weise' (μικροπρεπῶς) nur auf die Erlangung von ἀδιάφορα bezogen werde. Nach Poseidonios meinte also Antipaters Formel nicht nur die ἀδιάφορα, und das kann nur heißen: auch ἀγαθά. Auch die andere Cicerostelle (3) weist in diese Richtung. Quintus Cicero[48] formuliert: *Sed certe ita res se habet, ut aut ex natura vivere summum bonum sit, id est vita modica et apta virtute perfrui, aut naturam sequi et eius quasi lege vivere, id est nihil quantum in ipso sit praetermittere quominus ea quae natura postulet*

---

[45] Treffend Kidd, a.a.O. (vgl. o. Anm. 23) 155 (m. Anm. 35-37): „They are instanced in babies or young children, and therefore can have nothing to do with the logos, which according to the Stoics flowered late; on the contrary they seem centred on the body." Vgl. auch R. Philippson, Das Erste Naturgemäße, Philologus 87, 1932, 445-466.

[46] The Stoics 56.

[47] U.a. von A. Schmekel, a.a.O. (vgl. o. Anm. 5), 334f., K. Reinhardt, Poseidonios, München 1921, 330f., Rieth, Hermes 69, 1934, 34-38; Long, Phronesis 12, 1967,84-86; Sandbach, a.a.O., 56; Theiler z.St. Mit Theiler ist gegen De Lacy in Z. 18 an Wyttenbachs Konjektur ‹ἀ›διαφόρων festzuhalten.

[48] Auch in *De divinatione* erscheint er als Stoiker, anderswo (z.B. *fin.* 5,96) als Peripatetiker. Vgl. A. S. Pease in seinem Kommentar zu *De divinatione* (Urbana, Ill. 1920 u. 1923, Nachdruck Darmstadt 1963) 17 mit Anm. 72.

consequatur, quod † iter[49] *hoc velit virtute tamquam lege vivere.* Seltsamerweise bieten beide Teile der Alternative eine stoische Formel; nur eine gewaltsame Interpretation könnte den zweiten Teil so verstehen, als sei hier nicht an die *virtutes* gedacht.

Was ist unter den προηγούμενα κατὰ φύσιν in Antipaters Formel zu verstehen? Προηγούμενος (-ως) bezeichnet fast durchweg den ‚ersten Rang', das Wichtigere, im Gegensatz zu Zweitrangigem und Minderwichtigem. Die Gleichsetzung mit den πρῶτα κατὰ φύσιν ist also auch aus diesem Grunde wenig wahrscheinlich.[50] Max Pohlenz dürfte das Richtige treffen mit seiner Übersetzung „was primär unserer Natur entspricht"[51]—und das sind eben nicht, oder doch nicht nur die προηγμένα, sondern auch die sittlichen Werte.

Nun freilich liegt ein Einwand nahe: Nach stoischer Lehre ist das Sittlich-Gute das einzige Gut, das diesen Namen verdient. Daraus scheint sich der andere stoische Grundsatz zu ergeben, daß die Tugend, auch wenn sie unter verschiedenen Benennungen auftritt, stets doch nur eine ist, eine wesensmäßige Einheit. Das findet auch darin seinen Ausdruck, daß die Tugend, wie oben[52] gezeigt, wohl schon seit Zenon und Chrysipp als ein ‚Aktwert' aufgefaßt wurde: Sie wird verwirklicht, indem man nach den κατὰ φύσιν strebt. Aus diesem Grunde aber ist die Tugend mit den Güterwerten inkommensurabel: Man kann nicht in gleicher oder auch nur vergleichbarer Weise nach den κατὰ φύσιν und nach der Tugend streben, beide ‚erlangen' wollen. Vollends rätselhaft aber muß es scheinen, daß Antipater neben seiner „zweiten" Formel, die eine gewisse Kommensurabilität von ἀδιάφορα und ἀγαθά voraussetzt, eine andere Formel vertreten hat, die wie die des Diogenes von Babylon die

---

[49] Von den Heilungsversuchen am überzeugendsten Büchners *quod iterum hoc velit.*

[50] Das Verbum προηγεῖσθαι kann allerdings heißen ‚vorangehen', ‚den Weg zeigen', und das traf für die πρῶτα κατὰ φύσιν zu. Aber im philosophischen Bereich dominiert die oben genannte Bedeutung durchaus. Ganz anders liegt der Fall in SVF 3,128 = Stob. 2,84,24f.: προηγμένον δ' εἶναι λέγουσιν, ὃ ἀδιάφορον ‹ὂν› ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον, wo man durchaus verstehen kann ‚unter Führung des Logos', denn hier gibt es keinen Widerstreit zwischen Priorität der Bedeutung und zeitlicher Reihenfolge. Sandbach, a.a.O. 55 Anm. 1, denkt an eine Verschmelzung beider Bedeutungen.

[51] Vgl. auch Die Stoa 2, 95 „ … ist nicht etwa nur an die προηγμένα zu denken." Erwägenswert ist Pohlenz' Hinweis auf SVF 3,115 u. 116, wo προηγούμενα ἀγαθά (*prima bona*) von Gütern niederer Klassen unterschieden werden.

[52] S.o. S. 116f. [454f.].

Kommensurabilität ausschließt. Aber dieser Einwand gilt nicht. Denn—so seltsam uns das berühren mag—für die Stoiker ist die Tugend keineswegs das | einzige (sittliche) Gut. Bereits für Zenon ist bezeugt, er habe neben den eigentlichen Tugenden als ἀγαθόν auch das angesehen, was ‚an den Tugenden teil hat'.[53] Dieser unbestimmte Ausdruck mag schon früh dazu geführt haben, immer längere Listen und immer kompliziertere Schemata von ἀγαθά aufzustellen. In unseren Berichten über die klassische Zeit (SVF 3,95-116) erfahren wir von ‚seelischen', ‚äußeren' und ‚weder seelischen noch äußeren' Gütern, von ‚gemischten' und ‚reinen', von ‚immer vorhandenen' und ‚nicht immer vorhandenen', von ‚mitwirkenden' und ‚vollendenden', von (für den Weisen) ‚notwendigen' und ‚nicht-notwendigen' Gütern usw. Vieles an diesen Listen ist sicher spät, vieles nichts als alberne Spielerei. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß bereits in der alten Stoa neben den Tugenden, die als Aktwert verstanden werden können, manches als ἀγαθόν galt, was nur in der gleichen Weise ‚erstrebt' werden konnte wie die κατὰ φύσιν: Ein guter Freund, wohlgeratene Kinder, eine tüchtige Heimatstadt, ja sogar Liebe zur Musik, zur Literatur und zur Geometrie. Das Kriterium ist selbstverständlich die Teilhabe an der Tugend oder eine andere Beziehung zu ihr.[54] Ἀγαθά dieser Art nun können durchaus in Konkurrenz treten zu den indifferenten κατὰ φύσιν, sind mit ihnen in gewisser Weise kommensurabel. Und wahrscheinlich hat gerade die sich ausbreitende Lehre von den ἀγαθά neben der Tugend Antipater dazu gebracht, die Tugend nicht mehr ausschließlich in der vernünftigen Auswahl der κατὰ φύσιν zu sehen. Denn für sie war in der älteren Formel kein Platz: Nur die Tugend und ihre Ausformungen konnten als Aktwert gelten, der sich in der Auswahl und im Streben verwirklichen ließ—nicht aber ein Freund, das Vaterland usw. Diese ἀγαθά sind nur als Güter- oder Objektwerte denkbar, und so kann es nicht überraschen, daß Antipater sie—neben den ἀδιάφορα—zum Objekt des Strebens machte. Wenn wir Stobaeus glauben dürfen, daß er das nicht immer, sondern nur ‚oft' tat, ist das zu verstehen auch[55] als Indiz einer gewissen Unsicherheit: Nur zögernd stellte er die ἀγαθά

---

[53] SVF 1,190 = Stob. 2,57,21f. (ἀγαθόν =) πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς.

[54] Seneca, *ep.* 71,33 gibt als Kriterium des *bonum*: *quae virtute contacta sunt*. Über die verschiedenen Einteilungen der ἀγαθά zuletzt Forschner, a.a.O. 179 f.

[55] Vgl. o. Anm. 42.

den ἀδιάφορα zur Seite. Ein Bruch mit dem System ist das nicht: Beim Streben und bei der Auswahl wird der Weise stets die ἀγαθά richtig einschätzen und ihnen absoluten Vorrang vor allen ἀδιάφορα gewähren. Dem προκόπτων allerdings können Irrtümer unterlaufen; und darum ist es ein Zeichen sittlicher Vollendung, beim Streben die jeweilige Werthöhe zu beachten, in der Formulierung Antipaters: die προηγούμενα κατὰ φύσιν als solche zu erkennen. Auch ein anderes sehr wenig beachtetes[56] Zeugnis macht deutlich, daß Antipater ein Konkurrenzverhältnis und ein Abwägen zwischen ἀγαθά und ἀδιάφορα für möglich hielt (SVF 3 Ant. 53 = Seneca, *ep.* 92,5): *quidam ... augeri summum bonum iudicant ... Antipater quoque ... aliquid se tribuere dicit externis, sed exiguum admodum.*

Antipater hatte demnach keinen Zweifel am absoluten Vorrang der wahren ἀγαθά, aber er sah sie doch auf einer Ebene und—wenn auch mit immensem Abstand—auf einer Wertskala mit den κατὰ φύσιν.[57] Es ist wohl nur ein | Zufall, daß es in den erhaltenen griechischen Texten an konkreten Beispielen fehlt; nirgends erscheinen ἀγαθά und indifferente κατὰ φύσιν in einer Liste. Aber wir haben bereits auf Seneca, ep. 95,58 hingewiesen, wo, ohne daß ein Unterschied auch nur angedeutet würde, ganze Gruppen von ἀγαθά und von ἀδιάφορα nebeneinander stehen. Ein anderes Beispiel ist das *virtus*-Fragment des Lucilius, auf das wir noch ausführlicher eingehen wollen. Zuvor jedoch empfiehlt es sich, auch die spätere Entwicklung kurz ins Auge zu fassen.

4.

Antipaters Neuerung war folgenreich. Die ‚Werteinschätzung' galt später als eines von drei Teilgebieten der Ethik. In augusteischer Zeit lehrte Eudoros von Alexandria, ein auf dem Gebiet der Ethik stoisie-

---

[56] Vgl. Schäfer, a.a.O. (o. Anm. 7) 26; M. Pohlenz, Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen 1940 (Abhandlungen Göttingen 26, 3) 57 Anm. 3; Long, Phronesis 12, 1967, 86 Anm. 63; Johann, a.a.O. (o. Anm. 32, a. E.) 414f.

[57] Hier ist die später von Antiochos v. Askalon herausgestellte Unterscheidung von *vita beata* und *vita beatissima* (Cicero, *fin.* 5) vorgeprägt. Antipater hielt diese Lehre offenbar für vereinbar mit dem Dogma von der Autarkie der Tugend, denn er vertrat in drei Büchern den Standpunkt (SVF 3 Ant. 56 = Clemens Alex. *strom.* 5,14 p. 390, 11-13 Stählin, GCS 52) Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν und Ὅτι κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν.

render Platoniker[58] (Stob. 2,42,13ff.): τοῦ ... ἠθικοῦ τὸ μὲν περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, ‹τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν›, τὸ δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν. Das erste der drei genannten Teilgebiete, die θεωρία, befaßt sich, wie Eudoros ausdrücklich sagt, mit der Bewertung nicht nur der σκοποί und der τέλη, sondern auch mit dem, was der Erreichung des τέλος dient (43,1-4).

Daß es sich dabei nicht eigentlich um ein akademisches, sondern um ein schulübergreifendes Lehrstück handelt, zeigt Seneca, *ep.* 89,14, wo die Ethik in der gleichen Weise dreigeteilt ist: ... *moralem eius* (sc. *philosophiae*) *partem primum incipiamus disponere. quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio* (= θεωρία) *suum cuique distribuens et aestimans, quanto quidque dignum sit,*[59] *maxime utilis ..., secunda de impetu, de actionibus tertia.* Der erste Teil wird wenig später (15) genauer charakterisiert: ... *dignitates* (= ἀξίας) *et pretia rerum nosse.* Auch hier sei nochmals an Seneca, *ep.* 95,58 erinnert: ... *haec omnia aestimatorem desiderant. scire liceat, quanti quidque in censum deferendum sit.* Bedingt vergleichbar ist auch Cicero, *off.* 2,18: *etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum uno est in perspiciendo, quid in quaque re verum sincerumque sit, ... alterum cohibere motus animi turbatos ..., tertium iis, quibuscum congregemur, uti moderate et scienter ...* Allerdings ist hier gerade der erste Teil, die θεωρία, stark abweichend charakterisiert.[60] |

Höchst aufschlußreich ist Seneca, *ep.* 71,32f., aufschlußreich auch für die leichte Widersprüchlichkeit, die Antipater in das System

---

[58] Vgl. H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, Hermes 79, 1944, 25-39, u. J. Dillon, The Middle Platonists, London 1977, 122—zuletzt in: ‚Der Mittelplatonismus' (WdF 70), hg. v. C. Zintzen, Darmstadt 1981, 12f.—Nach W. Theiler, Parusia. Festgabe Hirschberger, Frankfurt a. M. 1965, 216f., ist auch die oben sogleich zu besprechende Seneca-Passage (*ep.* 89,14) über Arius Didymus auf Eudoros zurückzuführen.

[59] Vgl. auch *ep.* 81,8 *uni sapienti notum est, quanti res quaeque taxanda sit*; *dial.* 6 (*Marc. cons.*), 19,1 *tanti quodque malum est, quanti illud taxavimus*; *ep.* 24,2 *timorem tuum taxa.*

[60] Offenbar im Bestreben, die drei Teile zugleich als Umschreibungen der Kardinaltugenden Klugheit, Mäßigung und Gerechtigkeit erscheinen zu lassen. Damit haben sie eine dreifache Funktion: 1. Stadien des Handlungsablaufs (Bewertung der φαντασία ὁρμητική, ὁρμή, πρᾶξις); 2. Güterlehre, Affektenlehre, Handlungslehre; 3. Tugenden. Diese nur spielerisch zu nennende Überfrachtung der Trichotomie ist der Klarheit nicht förderlich. Zu anderen verwandten Dreiteilungen s. S. Rubin, Die Ethik Senecas in ihrem Verhältnis zur Älteren und Mittleren Stoa, Bern, Diss. 1901, 4f.; Pohlenz, Die Stoa 2, 162; Hadot, a.a.O. (vgl. o. Anm. 32) 117-120. Vgl. ferner Cicero, *part. or.* 76.

gebracht hat. Seneca beginnt mit dem alten Kernsatz *unum bonum esse virtutem,* um ihn dann sofort einzuschränken: *nullum certe sine virtute*, eine Konzession, die schon Zenon gemacht hatte. Was aber ist die *virtus*? *iudicium verum et inmotum.* Die *virtus* ist hier also mit der θεωρία gleichgesetzt; *virtus* bezeichnet—genau wie bei Lucilius—die Fähigkeit, allen Dingen den richtigen Wert zuzuerkennen. Dann spielt Seneca wieder auf die Ablaufphasen an: *ab hoc* (sc. *iudicio*) *enim impetus venient mentis; ab hoc omnis species, quae impetum movet, redigetur ad liquidum*—die φαντασίαι ὁρμητικαί werden geprüft und ‚zur Gewißheit geläutert', so daß kein Irrtum bei der ‚Zustimmung' und damit bei der Zulassung einer ὁρμή unterlaufen kann. Das heißt selbstverständlich nicht, wie man aufgrund der eben genannten Cicerostelle (*off.* 2,18 … *cohibere motus animi turbatos*) vermuten könnte, daß jede ὁρμή zu unterdrücken ist. Im Gegenteil: Die ὁρμαί sind unabdingbare Voraussetzung für menschliches Handeln, auch für das Handeln des Weisen.[61] Es heißt vielmehr, daß ein Teil der ὁρμαί zugelassen wird, und zwar im rechten Maße. Nur wenn die ὁρμή über das rechte Maß hinausgeht, wird sie zum Affekt und führt zu sittlicher Verfehlung.[62] *Omnis species ... redigetur ad liquidum* meint in der Sache eben das, was Lucilius (v. 1f.) im Bilde ausdrückt durch *pretium persolvere verum ... potesse*—den richtigen Preis zahlen zu können, abstrakt: den *impetus* in genau der Stärke zuzulassen, die der Sache angemessen ist. Und dabei gibt es selbstverständlich große Unterschiede. Wir erfahren jetzt (Seneca, *ep.* 71,33), wie die *virtus* als *iudicium* die Werte zuerkennt: *huic iudicio consentaneum erit omnia, quae virtute contacta sunt, et bona iudicare et inter se paria.* Es ist bezeichnend, daß hier nur mehr von den *virtute contacta* die Rede ist, also von ‚sittlichen Gütern' n e b e n der Tugend. Die Tugend selbst—als ein Aktwert—hat unter den Objektwerten, um die es hier geht, keinen sinnvollen Platz. Ein Teil der Objektwerte, über die geurteilt wird, ist nun als ‚sittlich-gut' anerkannt; innerhalb dieser Gruppe gibt es, wie Seneca versichert, keine weitere Abstufung, die Abstufung ist

---

[61] Vgl. z.B. Seneca, *ep.* 113,2 *virtus agit aliquid; agi autem nihil sine impetu potest.*

[62] Ὁρμὴ πλεονάζουσα als eine Definition des πάθος bereits bei Zenon (SVF 1,202, S. 50, Z. 9ff.; 1,205, ib. Z. 29f.), später überaus häufig (SVF 3,377ff.). Zur stoischen Affektenlehre vgl. Vf., Pflicht und ‚Lust' in der Ethik der alten Stoa, in: Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques, Budapest 1983 [oben S. 16-39].

vielmehr ein Merkmal der ἀδιάφορα: *corporum autem bona* (diese Bezeichnung ist hier selbstverständlich im Sinne der Umgangssprache gemeint) *corporibus quidem bona sunt, sed in totum non sunt bona. his pretium quidem erit aliquod, ceterum dignitas*[63] *non erit: magnis inter se intervallis distabunt; alia minora, alia maiora erunt.* |

5.

Wir kommen zurück zu Lucilius. Die zuletzt angeführten Stücke aus Seneca dürften jeden Zweifel daran beseitigt haben, daß das *virtus*-Fragment einer stoischen Telosdefinition sehr nahe kommt. Der Einwand, hier werde die *virtus* definiert und nicht ein Telos, gilt gerade für die Stoa nicht, denn nach der nie ernsthaft in Frage gestellten Grundlehre fallen ja ἀρετή und τέλος zusammen. So kann es nicht überraschen, daß ἀρετή und τέλος oft ganz ähnlich umrissen werden. Ein Beispiel dafür ist die eben genannte Stelle aus Senecas 71. Brief, ein anderes etwa SVF 1,202 = Plutarch, *virt. mor.* c. 3, 441C: (τὴν ἀρετήν) λόγον ... ὁμολογούμενον καὶ βέβαιον ἀμετάπτωτον ὑποτίθενται, was weitgehend mit den Telosdefinitionen Stob. 2,76,11- 15 übereinstimmt; oder SVF 3,205 = Alexander Aphrod., *de an.* p. 167,10 Bruns (CAG suppl. II,1): (ἀρετή =) παντὸς χρῆσις εὐδαιμονική mit SVF 1,182 = Epiktet 1,20,15 (wörtlich aus Zenon): ... τέλος ἐστι τὸ ἕπεσθαι θεοῖς, οὐσία δ' ἀγαθοῦ χρῆσις οἵα δεῖ φαντασιῶν.[64]

Wir sind nun auch in der Lage, das Lucilius-Fragment mit einiger Sicherheit einer bestimmten Entwicklungsphase der stoischen Ethik zuzuweisen. Es geht um die richtige Bewertung von *honestum* und *utile,* von Annehmlichkeiten und sittlichen Werten. Ein Hauptmerkmal der Luciliusverse ist es, daß hier—wie bei den eben betrachteten Senecastellen—*bona* und *utilia,* Sittlich-Gutes und Naturgemäßes, also ἀγαθά und ἀδιάφορα unbefangen nebeneinander stehen. Und das weist mit aller Deutlichkeit auf Antipater als geistigen Hintergrund.

Er hat, wie wir gesehen haben, als erster die ἀγαθά neben der Tugend bewußt in seine Telosformel aufgenommen und damit die

---

[63] Der Gegensatz *pretium* - *dignitas* dürfte Senecas eigene Prägung sein. Griechisch wäre denkbar ἀξία - ἀξίωμα. In *ep.* 89,15 (vgl. o. S. 126 [461]) stehen beide Begriffe nebeneinander. Ob sie auch dort im technischen Sinne (als einander ausschließend) zu verstehen sind, bleibt fraglich. Immerhin bezieht sich die *inspectio* = θεωρία (*ep.* 89,14) auf ‚Gutes' und ἀδιάφορα.

[64] Vgl. o. Anm. 36.

Aufgabe der Ethik neu umrissen. Auf ihn geht mit großer Wahrscheinlichkeit die später verbreitete Dreiteilung der Ethik zurück, in der die θεωρία, die Zumessung der jeweiligen Werthöhe, das erste und grundlegende Teilgebiet war. Man sollte allerdings Antipater nicht als „Quelle" des *virtus*-Fragments bezeichnen. Allein die Tatsache, daß Antipater zwischen zwei Telosformeln schwankte, mehr noch die gut bezeugten Auseinandersetzungen zwischen der Stoa und Karneades machen es ganz unwahrscheinlich, daß es in der Zeit unmittelbar vor Lucilius eine einheitliche und erstarrte ethische Lehre gab. Alles war vielmehr in Fluß geraten, vielleicht—wie oben vermutet—durch eine um sich greifende Anerkennung von immer mehr ἀγαθά neben der Tugend. Aber auch im Scipionenkreis[65] selbst, wo Lucilius seine Anregungen empfangen haben dürfte, wurden schwerlich dogmatisch fixierte Lehren vertreten. Lucilius stand in persönlichem Kontakt mit dem Akademiker Kleitomachos, war also jedenfalls kein völlig | festgelegter Anhänger der Stoa.[66] Und Panaitios dürfte während seiner römischen Zeit die Formeln seines Lehrers nicht unkommentiert und unkritisch wiedergegeben haben: Man wird eher an eine fortwährende, lebendige Diskussion denken—eine Diskussion, die vielleicht auch durch Blossius von Cumae, einen anderen prominenten Schüler Antipaters, belebt wurde. All das bleibt freilich Vermutung.

Betrachten wir die Verse des Lucilius im einzelnen. Es läßt sich leicht erkennen, daß das *pretium verum* der ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ entspricht, dem Kaufpreis, den der Fachmann zahlt. Gemeint ist, daß man für das, was einen umgibt, und für das, wovon man lebt (*quis vivimus*), einen Preis zu zahlen hat. Die lateinische Formulierung ist nicht nur anschaulicher als das griechische Äquivalent (ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ), sondern auch klarer: Es wird deutlich, daß der Erwerb eines Naturgemäßen in der Regel nicht ohne eine Gegengabe möglich

---

[65] Die Authentizität von Ciceros Berichten beurteilt sehr skeptisch H. Strasburger, Der ‚Scipionenkreis', Hermes 94, 1966, 60-72; vgl. dagegen A. E. Astin, Scipio Aemilianus, Oxford 1967, 294-306, und J. E. G. Zetzel, Cicero and the Scipionic Circle, Harvard Studies in Classical Philology 76, 1972, 173-179.

[66] Es sei daran erinnert, daß die akademische Skepsis keine eigene Ethik entwickelt hat. Auf diesem Gebiet waren die Stoiker ‚führend': wer sich ‚modern' ausdrücken wollte, bediente sich ihrer Terminologie. Zu den (oft nur oberflächlich aufgesetzten) stoischen Elementen in akademisch-peripatetischen Schriften s. C. W. Müller, Die Kurzdialoge der Appendix Platonica. Philologische Beiträge zur nachplatonischen Sokratik, München 1975 (Studia et Testimonia Antiqua 17), 253, 303, 311, u. J. Dillon, a.a.O. (vgl. o. Anm. 58) 122 bzw. 13.

ist, daß er ein Opfer verlangt. Das entspricht genau der Lehre des Antipater von Tarsos, der—wie oben (S. 120f. [457]) gezeigt werden konnte—die Telosformel seines Vorgängers Diogenes neu akzentuiert hat: Für ihn besteht die sittlich vollkommene Haltung nicht in einem gelassenen Abwarten, nicht in bloßer Auswahl, sondern in aktiver Bemühung (πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ...). Und nun versteht man auch, weshalb Antipater als dritte und neue Bedeutung von ἀξία den ‚Auswahlwert' herausgestellt hat: Erst im Gegensatz zum ‚Auswahlwert', der keine Bemühung und kein Opfer erfordert, wird ganz deutlich, daß mit der ἀμοιβὴ τοῦ δοκιμαστοῦ nicht eine gelassen abwägende Auswahl gemeint ist, sondern die ‚Zahlung' einer konkreten Gegengabe. Diese Bedeutung von ἀξία dominiert im ersten Teil des Lucilius-Fragments, vor allem in v. 1-2 und in v. 7-8. In den Schlußversen ist wahrscheinlich auf die ἐκλεκτικὴ ἀξία angespielt: Wenn man sich zu entscheiden hat zwischen Vaterland und den eigenen Interessen, hat das Vaterland den Vorrang. Zwei der drei von Antipater unterschiedenen Bedeutungen von ἀξία sind demnach bei Lucilius erwähnt. Es ist sehr verlockend, in v. 8 ... *id dare quod re ipsa debetur honori* eine Wiedergabe der von Antipater an erster Stelle genannten Bedeutung zu sehen: der ἀξία als δόσις καὶ καθ' αὑτό. Darunter ist, wie oben gezeigt, der objektiv gültige Wert zu verstehen, der Wert, der einem προηγμένον innewohnt, unabhängig von einer konkreten Situation. Nun mag man einwenden, das Individuum, das sich im praktischen Leben um richtige Werteinschätzung bemühe, stehe immer in einer konkreten Situation. Auf der anderen Seite spricht Lucilius von der *virtus,* beschreibt also die θεωρία des Weisen—und beim Weisen können der objektiv | gültige Wert und der relative, situationsgebundene Wert zusammenfallen. Denn ein ‚Kaufpreis' muß auch hier gemeint sein: allzu deutlich weist die Formulierung *dare quod re ipsa debetur* auf *pretium verum persolvere* zurück; das Motiv des ‚rechten Preises' rahmt den ersten Teil unseres Fragments.

Das Verständnis von v. 8 ist auch dadurch erschwert, daß sich nicht mit Sicherheit sagen läßt, was unter *honos* zu verstehen ist. Zwei einander auf den ersten Blick ausschließende Möglichkeiten bieten sich an. Einerseits scheint es ratsam, *honos* (v. 8) nicht von den zugehörigen Adjektiven *honestus / inhonestus* (v. 4 u. 5) zu trennen;

es liegt daher nahe, *honos* im Sinne von *honestum* als ‚Sittlich-Gutes' oder gar als ‚Tugend' zu verstehen.[67] Für diese Auffassung spricht auch, daß damit das Sittlich-Gute als der schlechthin höchste Wert eindrucksvoll am Schluß des kunstvoll aufgebauten[68] ersten Teiles stünde. Auf der anderen Seite kann nicht bestritten werden, daß *honos* die Bedeutung ‚Sittlich-Wertvolles' sonst nirgends hat.[69] Und auch wenn man *honos*, wie es so viel näher liegt, als ‚Ehre' und ‚Anerkennung' versteht, ergibt sich ein guter Sinn: *honos* schließt sich zwanglos an *divitiae* an—ein Begriffspaar, das auch sonst häufig begegnet. Es scheint schwer, eine Entscheidung zu treffen. Aber wahrscheinlich handelt es sich gar nicht um eine Alternative. Nicht jede beliebige Ehrung ist mit *honos* gemeint, sondern eine ‚verdiente Ehrung'. Dann aber ist die Bemühung um *honos* stets zugleich auch eine Bemühung um das *honestum.* Und damit fassen wir ein unbezweifelbar römisches Element in unserem Text: Mit keinem der denkbaren griechischen Äquivalente für *honos* (δόξα, τιμή, κλέος) kann das ausgesagt werden, was der Römer Lucilius hier in knappster Form einschärft: die Bindung von (wirklicher) Ehre an das Sittlich-Gute. Man darf das eine Interpretation stoischer Lehre nennen; zumindest seit Antipater ist es eine gültige Interpretation.

Denn daß der Ehre ein so exponierter Platz—am Schluß des ersten Teils—eingeräumt ist, ist ein weiteres Indiz für den Einfluß des Antipater. Cicero berichtet (SVF 3 Ant. 55 = *fin.* 3,57), Chrysipp und Diogenes von Babylon pflegten zu sagen, für die εὐδοξία (*bona fama*) lohne es nicht, auch nur einen Finger auszustrecken. Die Stoiker ‚nach ihnen' (*qui post eos fuerunt*) dagegen hätten unter dem Eindruck der Argumente des Karneades zugegeben, die εὐδοξία sei *ipsa propter se praeposita et sumenda*;[70] auch um den Ruhm nach dem Tode dürfe

---

[67] So z.B. F. Klose, a.a.O. (s. o. Anm. 2) 118, der freilich zugeben muß, daß *honos* damit „in einem von dem sonstigen Gebrauch gänzlich abweichenden Sinne verwendet (wäre), weder in der ursprünglichen noch in irgendeiner abgeleiteten Bedeutung."

[68] Die *virtus*-Anapher ist zugleich ein Tricolon crescendo: In v. 1 steht *virtus* allein, am Anfang der Verse 3 und 4 ‚gedoppelt', in v. 6-8 als ‚Dreiergruppe' (Hinweis C. W. Müller). Zum Motiv des rechten Preises als Rahmen s. o.

[69] Die von Klose, a.a.O. 133 als Parallelen zitierten Stellen sind wertlos, da dort die Bedeutung ‚sittlich-gut' ganz fernbleibt (Properz 4,4,53 *matris honor* statt *mater honesta*; Horaz, *epo.* 17,18 *honor* = ‚menschliche Züge kehren auf das Gesicht zurück').

[70] Es ist freilich ganz unwahrscheinlich, daß sie dabei am Ausdruck εὐδοξία festhielten, der schon wegen der Wurzel δοξ- mit der Konnotation des Eitlen und Falschen behaftet gewesen sein dürfte. Später (SVF 3,161) unterschied man die δόξα

und müsse man sich kümmern. Der ethische Status von Ruhm und Ehre war also kurz vor Lucilius heftig diskutiert worden. Wenn | man Cicero glauben und dessen Aussage auf Antipater beziehen darf, hätte dieser die εὐδοξία als προηγμένον δι' αὐτό (vgl. SVF 3,135) bezeichnet. Nach anderen Zeugnissen gehörte die Ehre (τιμή) sogar zu den ἀγαθά, und zwar zur Untergruppe der πρός τί πως ἔχοντα (SVF 3,112 = Stobaeus 2,73,18f.).

Auch Seneca bemüht sich in einer sehr seltsamen Beweisführung, die *claritas quae post mortem contingit* als ein *bonum* zu erweisen (*ep.* 102,3-10). Es verschlägt nicht viel, ob wir nun Cicero glauben oder Seneca. Wichtiger ist es, daß wir am Beispiel des Ruhmes erkennen, wie der Begriff des ‚Guten' eine Ausweitung erfuhr: Über den Zwischenstatus eines ‚προηγμένον um seiner selbst willen' wurde er, vermutlich als ein ‚mit der Tugend zusammenhängender' Wert in den Status des (Sittlich-) Guten erhoben. Und Ciceros Aussage läßt keinen Zweifel daran, daß diese Fragen gerade zur Zeit des Antipater erörtert wurden.

Der in v. 9 geäußerte Gedanke, es gehöre zur Tugend, ein Feind aller Schlechten zu sein, ist mit stoischen Grundsätzen unvereinbar. Dem stoischen Weisen liegen Haß und Feindschaft fern.[71] Hier ist Lucilius also eigene Wege gegangen, sicher nicht nur, um eine rhetorisch wirksame Antithese zu der im folgenden Verspaar geforderten Freundschaft unter den ‚Guten' zu schaffen: Auch hier spricht der Römer. Die Freundschaft aller ‚Guten' ist dagegen gut stoisch, ein festes Dogma, zumindest seit Chrysipp, auf den die durch ihr Paradox einprägsame Formulierung zurückgehen dürfte (SVF 3,627 = Plutarch, *comm. not.* c. 22, 1068F): Ἂν εἷς σοφὸς ὁπουδήποτε προτείνῃ τὸν δάκτυλον φρονίμως, οἱ κατὰ τὴν οἰκουμένην σοφοὶ πάντες ὠφελοῦνται.[72]—Es liegt nahe, in *commoda* (v. 12f.) eine Übersetzung von προηγμένα[73] zu sehen. Wenn das so ist, haben wir hier ein

---

der Toren vom κλέος der Weisen. Lucilius hatte die Wahl zwischen *gloria* und *honos*; im Sinne von Antipater konnte er sich nur für *honos* entscheiden.

[71] Vgl. z.B. SVF 3,396 = Diog. L. 7,113, wo μῖσος als Unterart der ἐπιθυμία erscheint; SVF 3,632 = Stob. 2,115,10-17 (Der Weise ist ‚milde' und ‚friedlich'); vor allem Epiktet, diss. 4,5. Die Toren dagegen hassen und befehden einander: SVF 3,625 = Stob. 2,94,4-6; Seneca, *ep.* 109,4.

[72] Vgl. allgemein SVF 3,625-627, 635 (dazu Pease); ferner Cherniss zu Plutarch, *comm. not.* c. 22, 1068f. (731 Anm. g).

[73] Oder von εὐχρήστημα, was Cicero *fin.* 3,69 als Vorbild von *commodum* nennt (Unterart der προηγμένα?). Auch bei Cicero geht es um die Beziehung zu den

weiteres Beispiel für die Übersetzung eines schwierigeren philosophischen Fachausdrucks aus einer Zeit lange vor Cicero.—Auf Antipater weist vielleicht auch die Betonung der Pflichten gegenüber dem Vaterland. Nicht nur in seiner Schrift *Über die Ehe* (SVF 3 S. 255,4f.) hatte er auf den hohen Rang der πατρίς hingewiesen, sondern in ganz anderem Zusammenhang (SVF 3 Ant. 66 = Plutarch, *Stoic. rep.* c. 4, 1034A) lobend hervorgehoben, daß Zenon und Kleanthes—im Gegensatz zu Chrysipp—aus Vaterlandsliebe nicht athenische Bürger werden wollten. Lucilius' letztes Verspaar erinnert allerdings auch an Cicero, *off.* 1,58, so daß Einfluß | des Panaitios naheliegt. Aber es versteht sich von selbst, daß Lucilius diesen Gedanken auch ohne jede Anregung von außen formulieren konnte.

Die allgemeinen Aussagen der Verse 3-5, die mehrfach als Indiz für einen stoischen Hintergrund unseres Fragments angeführt worden sind, werfen bei näherem Hinsehen einige Fragen auf. Was ist der Unterschied von *rectum* und *honestum*? Gibt es einen Unterschied? Warum sind die *bona* und die *mala* im Plural genannt, anders als die sie umgebenden Begriffe? Eine mögliche Antwort auf die letzte Frage wäre, daß mit *honestum* nur ‚das' (als solches unteilbare und darum einheitliche) Sittlich-Gute gemeint ist, mit ‚den' *bona* dagegen auch die mehrfach erwähnten ἀγαθά neben der Tugend. Freilich stört an dieser Deutung der Singular *utile* / *inutile*.—Man hat gemeint, hinter *rectum* stehe das griechische ὀρθόν und damit ein weiterer stoischer Terminus.[74] Das ist in dieser Form wahrscheinlich falsch. Das Adjektiv ὀρθός ist kein fester Begriff in der stoischen Ethik. Einen terminologisch fixierten Platz haben nur die abgeleiteten Wörter κατόρθωμα und κατόρθωσις. Bei Cicero erscheint *rectum* als Übersetzung von κατόρθωμα;[75] aber dieser Begriff steht mit Sicherheit nicht hinter *rectum* bei Lucilius: Das κατόρθωμα als eine sittlich vollkommene Handlung paßt nicht in eine Reihe mit zu beurteilenden Gütern. Andere Cicerostellen zeigen, wie wir *rectum* zu verstehen haben. Überaus häufig tritt bei ihm *rectum* neben *honestum,* wo das

---

Mitmenschen. *Commoda* (*res commodae*) als Übersetzung von προηγμένα: Cicero, *nat. d.* 1,16; *leg.* 1,55 u.ö.; Seneca *ep.* 87,36; 95,58 u.ö. Der Thesaurus Linguae Latinae ignoriert die technische Bedeutung von *commodum*; die einschlägigen Stellen sind weit voneinander getrennt.

[74] U.a. F. Klose, a.a.O. 110; Koster, a.a.O. 15.

[75] *fin.* 3,24.

griechische καλόν wiedergegeben werden soll,[76] und zwar aus folgendem Grunde: Cicero empfand *honestum* allein nicht als hinreichende Übersetzung des griechischen Adjektivs—er half sich mit einem Hendiadyoin.[77] In der Tat sagt *honestus* von Hause aus nichts über den objektiven Wert des beurteilten Gegenstandes aus. Darauf braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.[78] Für unseren Zusammenhang genügt die Feststellung, daß der von Cicero so geschätzte Übersetzungskompromiß offensichtlich nicht von ihm selbst stammt, sondern um mindestens zwei Generationen älter ist. Auch das in v. 4 eingeschobene *utile* kann nicht den Blick dafür verstellen, daß wir auch hier *rectum* und *honestum* zusammenzufassen haben: beide Ausdrücke gemeinsam geben das griechische καλόν wieder. Das negative Gegenstück ist wohl nur der Antithese zuliebe von gleichem Umfang, denn *turpe*[79] allein ist eine durchaus hinreichende Übersetzung von αἰσχρόν; sie bedarf nicht der Ergänzung durch *inhonestum*.[80]

Manches andere in unserem Fragment bleibt unklar; und das darf nicht überraschen, denn wir haben es nicht mit einer systematischen philosophischen Abhandlung zu tun, sondern mit einem Stück satirischer Dichtung. Nicht einmal das läßt sich mit Sicherheit sagen, daß Lucilius in eigenem Namen spricht und die in unserem Fragment geschilderte Lehre selbst vertritt. Trotzdem verdienen die 13 Verse die Aufmerksamkeit auch des Historikers | der Philosophie. Denn seine Verse besitzen einen Vorzug, dessen sich nicht einmal Ciceros philosophisches Œuvre rühmen kann: Sie sind ein unmittelbarer Reflex lebendiger philosophischer Diskussion.

---

[76] *leg.* 1,37; *fin.* 2,56; 2,99; 4,46; 5,19; *Lael.* 82; *ac.* 1,23 u.ö. Vgl. Seneca, *ep.* 23,7; 94,32; 108,12 u. ö.

[77] Oder mit noch umfangreicheren Umschreibungen, z.B. *parad.* 9 *recte et honeste et cum virtute*; *fin.* 3,14 *unum istud, quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum ...*

[78] Das Wesentliche bei Klose, a.a.O. 110f. und Pohlenz, Die Stoa 1,260.

[79] Zu Ciceros Zeit ist der terminologisch festgelegte Gegensatz zu *honestum* stets *turpe*: *off.* 1,9 *honestumne factu sit an turpe*; *fin.* 2,38 *nihil ... bonum nisi honestum, nihil malum nisi turpe* u.ö.

[80] Aber auch bei Cicero finden sich erweiterte Übersetzungen, z.B. *dom.* 107 *nihil ... quod sit iniustum atque inhonestum*; *fin.* 3,14 *nihil malum, nisi quod turpe, inhonestum, indecorum, pravum, flagitiosum, foedum.*

Anhang: Zur Bedeutungsentwicklung von ἀξία

Überlieferte Listen

Antipater von Tarsos (Stob. 2,83,10-84,1)	Diogenes von Babylon (Stob. 2,84,4-13)	Anonyme Liste bei Diog. L. 7,105
1. Objektiver Wert von ἀδιάφορα *und* ἀγαθά	1. Objektiver Wert von ἀδιάφορα a. unmittelbar b. mittelbar	1. Würde des Sittlich-Guten
2. Kaufpreis	2. Kaufpreis (im weiten Sinne, noch ohne Unterscheidung von Kauf, Tausch, Wahl)	2. Objektiver Wert von ἀδιάφορα a. unmittelbar b. mittelbar
3. Auswahlwert	3. Würde des Sittlich-Guten	3. Kaufpreis (im weiten Sinne, noch ohne Unterscheidung von Kauf, Tausch, Wahl)

Zeitliche Abfolge

a. Seit Zenon gilt ein Teil der ἀδιάφορα (die προηγμένα) als mit ἀξία ausgezeichnet.

b. Nach der Kritik Aristons unterscheidet Chrysipp den objektiven Wert (δόσις, ἀξία καθ' αὑτό) vom ‚Kaufpreis' (relativer, subjektiver Wert).

c. Diogenes von Babylon nennt daneben als dritte Bedeutung von ἀξία die ‚Würde des Guten'.

d. Antipater von Tarsos differenziert zwischen ‚Kaufpreis' und ‚Auswahlwert'. Da er ἀγαθά und ἀδιάφορα auf einer Ebene sieht, verzichtet er auf die Unterscheidung von ἀξία des ‚Guten' und ἀξία der ἀδιάφορα (προηγμένα).[81]

---

[81] Für Hinweise und fruchtbare Kritik danke ich C. W. Müller und P. Steinmetz.

8

STORING UP PAST PLEASURES

THE SOUL-VESSEL-METAPHOR IN LUCRETIUS AND IN HIS GREEK MODELS

Unlike most other chapters in this volume ["Lucretius and his intellectual background"], dedicated to more basic aspects of Lucretius' work, the present piece deals with a couple of isolated sections of *De rerum natura* and pursues a quite restricted aim: to shed some new light on one single metaphor and to point to what may have been Lucretius' sources and literary models for it. Still, a few of the following observations seem to have some bearing on two major topics touched upon repeatedly during the Amsterdam conference: Lucretian orthodoxy, and his use of sources other than Epicurus.

I

There are two major passages in *De rerum natura* where the human mind is compared to a *vas*, to a vessel or jar. Towards the end of the third book, Nature herself (931: *rerum natura*) is made to sharply rebuke those who are afraid of death and are unwilling to die. Here is the full text, with some graphic illustration of its structure (III.931-965):

... si vocem rerum natura repente
mittat et hoc alicui nostrum sic increpet ipsa
'quid tibi tanto operest, mortalis, quod nimis aegris
luctibus indulges? quid mortem congemis ac fles?

A. Right attitude

nam si grata[1] fuit tibi vita anteacta priorque
et non omnia pertusum congesta quasi in vas
commoda perfluxere atque ingrata interiere,
cur non ut plenus vitae conviva recedis
aequo animoque capis securam, stulte, quietem?

[1] Naugerius' emendation (OQ *nam gratis fuit*). There can be no reasonable doubt that it is correct, nor about Lachmann's transposition of verse 955 (now 952).

B. Wrong attitude

sin ea quae fructus cumque es periere profusa
vitaque in offensast, cur amplius addere quaeris,
rursum quod pereat male et ingratum occidat omne,
non potius vitae finem facis atque laboris?
nam tibi praeterea quod machiner inveniamque,
quod placeat, nil est: eadem sunt omnia semper.

a. of young people

si tibi non annis corpus iam marcet et artus
confecti languent, eadem tamen omnia restant,
omnia si pergas vivendo vincere saecla,
atque etiam potius, si numquam sis moriturus,' |
quid respondemus, nisi iustam intendere litem
naturam et veram verbis exponere causam?

b. of old people

grandior hic vero si iam seniorque queratur [955]
atque obitum lamentetur miser amplius aequo, [952]
non merito inclamet magis et voce increpet acri? [953]
'aufer abhinc lacrimas, balatro, et compesce querelas. [954]
omnia perfunctus vitai praemia marces.
sed quia semper aves quod abest, praesentia temnis,
imperfecta tibi elapsast ingrataque vita
et nec opinanti mors ad caput adstitit ante
quam satur ac plenus possis discedere rerum.
nunc aliena tua tamen aetate omnia mitte
aequo animoque agedum †magnis† concede: necessest.'
iure, ut opinor, agat, iure increpet inciletque.
cedit enim rerum novitate extrusa vetustas
semper, et ex aliis aliud reparare necessest ...

We shall come back to this text more than once; now let us note only that two classes of people are distinguished: those who are 'grateful'; who are satisfied with their previous life (935: *si grata fuit ... vita anteacta*) and who did not whatever life has offered them 'pour it, as it were, into a perforated vessel', and, on the other hand, those who, foolishly, have done just this: who have let pass away as through a sieve all *commoda* they had occasion to enjoy. In close analogy to verse 935 Lucretius says about them (941): *vita in offensa est*, 'they are dissatisfied with their (previous) life'. Let us also note that, oddly, both classes are characterized by more or less the same words and expressions, the antithesis being brought about by the use of negations: the sensible people's mind is not like a perforated vessel; they

do not let the *commoda* pass away. But the opposition is clear: watertight vessel versus leaky or indeed perforated one.

The simile of the perforated jar is taken up shortly after with a clear allusion to the Danaids (III.1003-1010):

1003 deinde animi ingratam naturam pascere semper
atque explere bonis rebus satiareque numquam
...
1008 hoc, ut opinor, id est, aevo florente puellas
quod memorant laticem pertusum congerere in vas,
1010 quod tamen expleri nulla ratione potestur.

A significantly different version of the soul-vessel-metaphor is found somewhat earlier, a prelude, as it were, to the passages just considered (III.870-873):

Proinde ubi se videas hominem indignarier ipsum,
post mortem fore ut aut putescat corpore posto
aut flammis interfiat malisve ferarum,
scire licet non sincerum sonere ...

Those who cannot stand the thought of what will happen to their body after death do not 'ring true', as cracked jars do not 'ring true'. Allusion is made to the well-known | method of testing jars by knocking on them—a method that not only helps to sort out cracked pieces of pottery but, as may be seen from a Philebus passage,[2] to tell apart clean from putrid or otherwise rotten ones.

The two types of fault, cracks and rottenness, are mentioned one after the other and neatly distinguished in the second major Lucretian passage. Epicurus is praised for having freed mankind of all sorts of fear; he was able to do so, we are told, as he had seen and realized what was the root of all human lapses and errors (VI.9-27):

[2] Plato *Phlb.* 55c: γενναίως δέ, εἴ πῄ τι σαθρὸν ἔχει, πᾶν περικρούωμεν, ὡς ὅτι καθαρώτατόν ἐστ' αὐτῶν φύσει, τοῦτο κατιδόντες εἰς τὴν κρίσιν χρώμεθα τὴν κοινὴν τοῖς τε τούτων καὶ τοῖς τῆς ἡδονῆς μέρεσιν ἀληθεστάτοις. Further *Tht.* 179d: προσιτέον οὖν ἐγγυτέρω ... καὶ σκεπτέον τὴν φερομένην ταύτην οὐσίαν διακρούοντα εἴτε ὑγιὲς εἴτε σαθρὸν φθέγγεται. There may have been a half-conscious conflation of σαθρός and σαπρός in the spoken language. For *sincerum sonere* compare Ennius fr. scaen. 108 Jocelyn: *nam neque irati neque blandi quicquam sincere sonunt*.

nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata
et, proquam possent, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
affluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
atque animi ingratis vitam vexare ‹sine ulla›
pausa atque infestis cogi saevire querelis,
intellegit ibi vitium vas efficere ipsum
omniaque illius vitio corrumpier intus
quae collata foris et commoda cumque venirent;
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,
ut nulla posset ratione explerier umquam;
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.
veridicis igitur purgavit pectora dictis
et finem statuit cuppedinis atque timoris
exposuitque bonum summum quo tendimus omnes
quid foret, atque viam monstravit ...

'... he then did understand that it was the vessel itself which wrought the disease, and that by its disease all things were corrupted within it, whatsoever came into it gathered from without, yea even blessings; in part because he saw that it was leaking and full of holes, so that by no means could it ever be filled; in part because he perceived that it tainted as with foul savour all things within it, which it had taken in ...' (17-23, Bailey's translation).

Strictly speaking, it is two different types of defect Lucretius talks of: firstly those people who prove unable to keep in their mind whatever advantages had 'entered' it from without, and so are never satisfied, indeed insatiable, and secondly those who have an unsound, a rotten mind so that whatever is received gets rotten as if by contagion.[3] | But surely we are not to see the two types of defect as

---

[3] If Plut. *De liberis educandis* 12F is to be believed Pythagoras may have been the first to compare a corrupt soul to a putrid vessel: 'σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ ἐμβάλλειν'· ἐπισημαίνει γὰρ ὅτι εἰς πονηρὰν ψυχὴν ἀστεῖον λόγον ἐμβάλλειν οὐ προσῆκεν. See further Hor. *Ep.* I.2.54: *sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit*; Epictetus in Gellius XVII.19.3 (fr. 10 Schenkl) ἄνθρωπε, ποῦ βάλλεις; σκέψαι, εἰ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον· ἂν γὰρ εἰς τὴν οἴησιν αὐτὰ βάλλῃς (viz. philosophical studies into self-conceit and vague opinion), ἀπώλετο· ἢν σαπῇ, οὖρον ἢ ὄξος γένοιτο ἢ εἴ τι τούτων χεῖρον.—As to Lucretius VI.17ff. commentators point to Plato *Prot.* 314a-b: σιτία μὲν γὰρ καὶ ποτὰ πριάμενον παρὰ τοῦ καπήλου καὶ ἐμπόρου ἔξεστιν ἐν ἄλλοις ἀγγείοις ἀποφέρειν, καὶ πρὶν δέξασθαι αὐτὰ εἰς τὸ σῶμα πιόντα ἢ φαγόντα,

mutually exclusive: porosity may lead to putrescence, and vice versa. Regenbogen (1932) 33 (= reprint 329f.) points to the different stylistic register ('Höhenlage') of the two images, and confidently concludes that Lucretius here must have availed himself of two different sources: the more exalted simile of the perforated vessel originating from time-honoured mystery religions, which Lucretius could have found in Plato (see presently on *Gorgias* 493a-494a), whereas the vulgar picture of the foul stinking jar must have been borrowed from popular diatribe. There is something in the distinction. But let us not rashly determine 'sources': one recalls that Pythagoras is said to have likened a rotten soul to a chamber-pot and that the unclean-vessel-simile occurs in Plato as well as in more 'vulgar' genres (notes 2 and 3).

II

To the best of my knowledge, the soul-vessel-metaphor is not found in the extant writings of Epicurus.[4] This need not seriously worry us, as Lucretius' simile seems to be perfectly in line with Epicurus' doctrine. To have a mind like a rotten vessel clearly means: to be unreasonable, to entertain unsound ideas, in short: to be not (or not yet) an Epicurean; so what Epicurus had to do is (VI.24) 'to purge people's hearts with his truthful words', i.e. to convince people of his doctrine. And the soul as a 'leaky' vessel may easily be read as an appeal to keep in mind and so to store up all *commoda*, all pleasures received so far:[5] after all, it is by a treasure of pleasant memories that perpetual

---

καταθέμενον οἴκαδε ἔξεστιν συμβουλεύσασθαι, παρακαλέσαντα τὸν ἐπαΐοντα, ὅτι δὲ ἐδεστέον ἢ ποτέον καὶ ὅτι μή, καὶ ὁπόσον καὶ ὁπότε· ὥστε ἐν τῇ ὠνῇ οὐ μέγας ὁ κίνδυνος. μαθήματα δὲ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ ἀγγείῳ ἀπενεγκεῖν, ἀλλ' ἀνάγκη καταθέντα τὴν τιμὴν τὸ μάθημα ἐν αὐτῇ τῇ ψυχῇ λαβόντα καὶ μαθόντα ἀπιέναι ἢ βεβλαμμένον ἢ ὠφελημένον. This is indeed a similar line of thought to that in Lucretius; but it should be noted that in Plato the contagion goes the other way round: we have to be careful when 'buying' thoughts and advice: we cannot carry them home in neutral containers as we can carry other things bought in the market—we have to pour 'bought' thoughts directly in our mind; so if the merchandise is putrid, it is bound to infect our soul, it being the 'vessel'.

4 There is no need to follow Usener (ed. 1887) 263 commenting on Lucretius VI.10: *similitudinem vasis statuo ab ipso Epicuro usurpatam, fortasse ex Bione sublatam* ...

5 Notoriously, the Garden's philosophical opponents denied that this was possible, the Epicurean 'goods' or 'pleasure' being basically physical ones which would not last beyond their actual experience. Carneades mocked at the doctrine of ἡδοναί memorized (Plut. *Non posse* 1089C = fr. 436 Us. = Carneades fr. 20 Mette): This was like noting down in a diary how often one had made love, enjoyed delicious food etc.,

happiness is guaranteed to the Epicurean sage. All this is undeniably true and quite undisputed.

But it is not the whole truth. We feel a certain shift of emphasis in Lucretius; the general trend of the third book passage, in particular, differs from what we are accustomed to read in Epicurus. The key-note of Nature's invective (III.933ff.) is plain enough: 'If on the one hand you have proved able to duly receive and to store up the *commoda* I, Nature, have bestowed on you—if so, your vessel is full, you are (or ought to be) satisfied, and there is no reason not to give up life ungrudgingly. If on | the other hand you have been unable to do so, i.e. you did not 'keep' what you have enjoyed (940: *quae fructus cumque es*) and you 'hate' your life (941: *vita in offensa est*), you are dissatisfied with your life—if so it does not make sense either to go on living, as whatever benefits of pleasures I might further bestow on you will be equally lost.'

The latter statement is not only harsh, it is discouraging. And that is surprising in a poem otherwise bursting with missionary zeal. Could not Nature have said: 'If you have not succeeded so far, try better henceforth'? Later on (959) it is at least hinted at that a conversion for the better is possible; but on the whole Lucretius, in our third book passage, follows one single and simple line: 'Whether you are satisfied with your *vita anteacta* or utterly dissatisfied, there is no reason whatsoever to cling to life'. What Nature states as her reasons for saying so sounds a bit small-minded and down-to-earth, as if she has taken offence at the rejection of her gifts: 'You have tried everything I had to offer, and you did not like it. Do not wait for further pleasures to come—there are none, everything will be the same as before, everything will be repeated for ever' (944-947, compare 1080f. *praeterea versamur ibidem atque insumus usque / nec nova vivendo procuditur ulla voluptas*).

---

and then reviving the experience by studying the lists; similarly Cic. *Tusc.* V.74: ... *ut si quis aestuans ... recordari velit sese aliquando in Arpinati nostro gelidis fluminibus circumfusum fuisse; non enim video, quo modo sedare possint mala praesentia praeteritae voluptates*. And it was easy enough to argue that if past goods stored up in memory guaranteed happiness for ever then past evils, stored up likewise in everyone's memory, should result in perpetual misery, see e.g. Cic. *fin.* II.104: *illud quale tandem est: bona praeterita non effluere sapienti, mala meminisse non oportere?* For a more subtle form of criticism, based on a vessel-metaphor, see Appendix a.

A second rhetorical division follows (947-951; 952-965): of those who are dissatisfied, first young persons are addressed, and it is repeated to them that there are no new *commoda* to come; then the elderly dissatisfied are told they had to go anyhow and make way for new generations, Nature needed the atomic material they were made of.

There is general agreement that the last third of *De rerum natura* III, from 830 onwards, is something like a *consolatio*: Lucretius is anxious to prove that there is no reason to be afraid of Death, and there is also agreement that most of the consolatory topics of this section are in close analogy to the ones found in Epicurus' *Letter to Menoeceus*.[6] This is not true of our vessel-passage (III.931-958). This section is not easily read as part of a *consolatio*: our passage is an outright invective against those who are unduly reluctant to die. Typically, Nature's speech is introduced and commented upon by such verbs as *increpare* (932), *intendere litem* (950), *inclamare*, *increpare voce acri* (954), *increpare* plus the rare verb *incilare* (963). If a Greek source for this diatribic insertion is required, it is Bion of Borysthenes rather than Epicurus. Here we have a telling instance of the 'grim' side of Lucretius' work; it is sections like this Lucretius will have had in mind when he admitted his doctrine might seem to some a *ratio* ... *tristior* (I.943f. = IV.18f.).

But be it Bion or some other writer of diatribes: he did not invent the vessel-metaphor. In Plato's *Gorgias* (493a-494b) we read a strikingly similar and more elaborate version. Both Lucretian passages are clearly influenced by it, not directly but through the intermediary of a diatribe, possibly more than one, as I am inclined to assume (which is not to say that Lucretius never read Platonic books). Socrates tells Callicles an ingenious man had likened the part of our soul in which the desires are located and which is 'easily persuaded' (ἀναπείθεσθαι) to a jar (πίθος). With | undisciplined people (ἀκόλαστοι) the jar is perforated (τετρημένος), so they can never become satisfied, neither in life nor after death in the Underworld, their soul being a sieve (493c): τὴν ... ψυχὴν κοσκίνῳ ἀπῄκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν (Schleiermacher: ἀπληστίαν) τε καὶ λήθην, 'and the soul of the

[6] A sensitive and detailed interpretation of III.931-971 may be found in Stork (1970) 86-102; 195-202.

thoughtless he likened to a sieve, as being perforated, since it is unable to hold anything by reason of its unbelief (if Schleiermacher's conjecture is accepted: insatiability) and forgetfulness' (W. R. M. Lamb's translation).

Callicles is not yet ready to concede that the moderate way of life is to be preferred; so Socrates goes on with a closely related simile (493d-494a): The reasonable man (σώφρων) and the undisciplined one (ἀκόλαστος), both have a number of jars (πίθοι). The reasonable man's jars are 'sound' (ὑγιεῖς), so they could have been filled with wine, honey, and milk etc. The licentious one's are perforated (τετρημένα καὶ σαθρά), and therefore their owner has to fill them up, incessantly, all in vain ... Would not Callicles agree that it is much better to have one's vessel sound? Callicles does not agree (494a): 'You are wrong, Socrates. For that man who has taken his fill can have no pleasure any more; in fact it is what I just now called living like a stone,[7] when one is filled up and no longer feels any joy or pain. But a pleasant life consists rather in the largest possible amount of inflow.' That sounds reasonable enough and indeed convincing: it is not precisely a thrilling experience to possess well-filled jars—it is much more exciting to have them filled. Or, to go back to Socrates' first simile: Could it really be called 'pleasurable' to have one's desires fulfilled, once and for all—is it not rather the act of fulfillment that may rightly be called 'pleasure', is it not simply normal and natural to long for ever new and renewed joyful acts and experiences?

This dispute between Socrates and Callicles is, of course, a precise anticipation of the later dispute between Epicureans and Cyrenaics: Epicurus upheld that the true and only pleasure worth its name was καταστηματικὴ ἡδονή, 'static' pleasure, brought about by the total absence of pain and desire; whereas Aristippus and his followers, most notably Anniceris, thought that a 'static' condition was no pleasure at all—they preferred, just as Callicles had done, what Epicurus called ἡδονὴ ἐν κινήσει, pleasure 'in movement'.[8] Lucretius,

---

[7] *Grg.* 492e: οἱ λίθοι γὰρ ἂν οὕτω γε καὶ οἱ νεκροὶ εὐδαιμονέστατοι εἶεν (viz. if happiness is defined as absence of all desires).

[8] Clemens Alex. *Strom.* II.21, 130.7-8 (= fr. 168 Mannebach, SSR IV G 4): οἱ δὲ Ἀννικέρειοι καλούμενοι ... τοῦ μὲν ὅλου βίου τέλος οὐδὲν ὡρισμένον ἔταξαν, ἑκάστης δὲ πράξεως ἴδιον ὑπάρχειν τέλος, τὴν ἐκ τῆς πράξεως ... ἡδονήν. οὗτοι οἱ Κυρηναϊκοὶ τὴν ὅρον τῆς ἡδονῆς Ἐπικούρου, τουτέστι τὴν τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν, ἀθετοῦσιν νεκροῦ κατάστασιν ἀποκαλοῦντες, Diog. Laert. II.89 (= fr. 204 Mannebach, SSR IV A 172, on the Cyrenaics in general): ἡ ... τοῦ ἀλγοῦντος

in his two vessel passages, of course, sides with Epicurus: happy are those whose souls are watertight vessels, and who have been able to store up a good number of past *commoda*. Their vessel is full. It is a clear implication of the vessel-metaphor that there is a limit to our hoarding up: When a jar is full, there is no point in trying to pour in ever more. This is in line with | Epicurean doctrine: as soon as a human being has managed to do away with all pain and all desire, he experiences ἡδονὴ καταστηματική, 'static' pleasure: happiness in the highest conceivable degree; there is no way to increase it.

The tenet was dear to the Epicureans: it is by this very idea of 'fullness' that they could compete with the other schools' claims that perfect happiness was to be achieved and that its perpetuity could be guaranteed. Suffice it to look at two out of many passages in which the idea is expounded. The first one is Diogenes of Oenoanda, fr. 108 Smith [οὐ χρησιμώτερον τὸν παρὰ] φύσιν πλοῦτο[ν ἢ ὕδωρ ἀν]γείῳ τινὶ πλήρει, [ὥστε] περιρεῖν ἔξωθεν, [ὑπολημ]πτέον, '[one] must regard wealth [beyond] what is natural [as of no more use than water] to a container that is full to overflowing' (Smith's restoration and translation); the second one is Seneca *Ep.* 66.45 ... *apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur: ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione. Haec bona non crescunt si plena sunt: quo enim crescet quod plenum est?*, 'we find mentioned in the works of Epicurus two goods, of which his Supreme Good, or blessedness, is composed, namely, a body free from pain and a soul free from disturbance; these goods, if they are complete, do not increase; for how can that which is complete increase?' (R. M. Gummere's translation)). Who would contradict? The argumentation seems irresistible. Obviously, to convey the idea of absolute fullness, the vessel-metaphor is singularly appropriate.

And it is also highly appropriate in support of a closely related Epicurean dogma which is likewise a key-note of Nature's invective (III.931-965): 'little, very little is needed to get satisfaction'. Jars are not normally of an excessive size; so it is suggested that it is very easy indeed to have one's jar filled. It is on the same line that Lucretius, in

---

ὑπεξαίρεσις (ὡς εἴρηται παρ' Ἐπικούρῳ) δοκεῖ αὐτοῖς μὴ εἶναι ἡδονή, οὐδὲ ἡ ἀηδονία ἀλγηδών ... ἡ ἀπονία οἱονεὶ καθεύδοντός ἐστι κατάστασις, Diog. Laert. X.136 (= fr. 206 Mannebach, SSR IV A 200, on Epicurus): διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναϊκοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς. οἱ μὲν γὰρ τὴν καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει.

the proem of book VI (following a diatribe, we assume) affirms us that all that life 'clamours for' as necessary (*flagitat usus*) is 'ready at hand for man' (*omnia mortalibus esse parata*, VI.9f.), and that in II.17 Nature herself is introduced as 'bellowing' or 'barking' (*latrare*) for nothing other than absence of physical and mental pain. Again, the tenor is: so little is needed, it is so easy to fulfill man's real and basic demands. But as most people fail to see this there is also a clear note of anger and reproach. To bring home this idea of modesty the vessel-metaphor is highly suggestive.

III

And yet there is also a serious shortcoming in our simile. It is only part of the truth that removal of mental and physical pain is the ultimate goal for an Epicurean. 'Static' pleasure, καταστηματικὴ ἡδονή, is not a state of mind which, once attained, is invariable for ever. True, it is pleasure in the highest degree, it cannot be increased in intensity, and in this respect it is stable and absolutely 'full'. But it can be 'varied' by the experience of all sorts of 'moving' pleasures (ἡδοναὶ ἐν κινήσει), and therefore it is not monotonous. This, presumably, was the Epicureans' answer to the Cyrenaics who had cavilled that Epicurus' ethical τέλος was rather that of sleeping or indeed dead people, and it will be remembered that Callicles in his dispute with Socrates (Plato *Gorgias* 494a, above 143 [198]) had argued likewise: living without desires was like 'living as a stone' (notes 7 and 8).

The *locus classicus* for the Epicurean reply is *Key Doctrine* 18: οὐκ ἐπαύξεται ἐν τῇ σαρκὶ ἡ ἡδονή, ἐπειδὰν ἅπαξ τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ | μόνον ποικίλλεται ('the pleasure in the flesh does not increase when once the pain of need has been removed, but it is only varied' (Sedley's translation)). In Latin, there are no less than four equivalents to ποικίλλειν (literally 'to colour'), all found in Cicero and Seneca: *variare*, *distinguere* = to structurize, *condire* = to flavour, *oblectare*.[9] None is found in Lucretius. An essential aspect of

[9] Cic. *fin.* I.38: *omnis autem privatione doloris putat Epicurus terminari summam voluptatem, ut postea variari voluptas distinguique possit, augeri amplificarique non possit*; Sen. *Ep.* 66.46: *si qua extra blandimenta contingunt, non augent summum bonum, sed, ut ita dicam, condiunt et oblectant.* Note that none of these verbs has a pejorative connotation: there is nothing wrong for an Epicurean in pursuing 'moving' pleasures, provided, of course, they will not result in some sort of pain later on, or are liable to outbalance the 'catastematic' state of mind.

Epicurus' doctrine: 'catastematic' pleasure being 'varied' or 'flavoured' by the more worldly pleasures, is simply absent from his work. My suspicion is that this is due to the imagery we are dealing with. To convey the idea of 'variation' the vessel-metaphor is inappropriate; worse: it is outright incompatible with it.[10]

That this is so is obvious in the Gorgias passage which we assumed was an indirect model of Lucretius (above 142f. [197]). He who has his jars well filled with wine, honey, milk etc. is in possession of just these jars and just these goods, and Plato thinks he is happy with them. There is no reason to 'vary' the actual contents, nor is there, within the simile, a feasible physical way to do so: how to vary and to flavour what is in the filled jar?[11] Similarly, in Lucretius we get the impression that those who have the right attitude, i.e. those who 'keep' Nature's *commoda* and do not allow them to 'flow away' as in a sieve, who do not let them 'perish unenjoyed'—that those brave people have their jar filled fairly soon (all the more as little is needed to fill them) and that henceforth nothing really touches them: they simply live on in 'catastematic' ἡδονή. So it is consistent that Lucretius, following up his simile, does not even allude to the idea of 'variation', i.e. that the happy man might also experience and enjoy some sort of ἡδονὴ ἐν κινήσει: pleasure in a more familiar sense. Given this austere confinement to 'catastematic' pleasure, inevitably, Callicles' and the Cyrenaics' objection comes to mind once more: Isn't it preferable not to have one's jar filled up to the brim as soon as possible, but rather to wait for some more thrilling type of pleasure to come? But exactly this is the fault of the other group: of the insatiable and ingrateful ones. Lucretius' (more precisely: Nature's) answer to their wait-and-see-attitude (which does not seem by itself unforgivable) is odd: 'There is no point in waiting; the goods which might be offered will be the same in all eternity; no new *commoda* will ever turn up.' This sounds surprisingly sombre and dismal.

---

[10] This must have seemed so queer to Bailey that he, paraphrasing VI.26-28, interpolated the notion of pleasure being varied (p. 1554): '... the limit of pleasure is the removal of pain and ... anything beyond that is variation, not increase of pleasure'. There is not a hint of this doctrine in Lucretius.

[11] In the discussion at Amsterdam it was suggested Epicurus might have thought that the contents of the jars was 'consumed' in moderate doses; if so, now and then minor 'refills' could be enjoyed. It was also considered whether a constantly filled jar might not be conceived of as 'varying' as to its contents. Neither scheme seems compatible with the clear image of a full vessel.

True, the general idea is perfectly in line with Epicurean doctrine. As it is only a few essentials that man needs to be satisfied it should not surprise us that the same basic *commoda* be offered in ever repeated succession; and it is easily understood | that Nature speaks of such desires only which are both natural and necessary, the more exciting species of pleasure being left aside as they are deemed unnecessary or even unnatural. Commentators are right in pointing to the Epicurean tenet just mentioned: that 'catastematic' pleasure is pleasure in the highest conceivable degree, and so cannot increase with duration. If this is true, why not fill up the jar, as soon as possible and then live on enjoying this maximum of ἡδονή and εὐδαιμονία?

None the less, on the whole, it cannot be denied that Lucretius, in III.931-964, strikes a strangely pessimistic and basically un-Epicurean note, reminiscent as has been pointed out,[12] rather of the Preacher's (1.9) *Nihil sub sole novum* than of Epicurus' Glad Tidings; quite a contrast is felt with the praise of Nature and her wonders we find elsewhere in Lucretius.

Let me repeat my suggestion that the sad and dismal tone of our passage springs largely from the vessel-metaphor employed. Within the simile, everything is coherent: If it is our only task to have our jar filled, then indeed all the rest of what is going on around us may be dismissed as a series of unhelpful and tedious repetitions. Lucretius, fond of images, is inclined to follow them up as far as possible. So he may have been seduced and 'swept away', as it were, by the soul-vessel-metaphor he had found in a diatribe, 'caught' and 'trapped' by the image he had fallen in love with—and so did not say all he ought to have said on strictly orthodox lines. Epicurus would have hardly been pleased by Lucretius' reticence on 'moving' pleasures and on 'colouring' and 'varying' the static one.

We feel and take it for granted that the 'form' should suit the contents, not vice versa; and it may seem strange that a philosophical doctrine (or, for that matter, some other type of 'message') should be curtailed or modified by a piece of imagery introduced to illustrate just this doctrine. But I have a feeling that the phenomenon is widespread. It frequently happens that a writer does not in advance consider carefully all the implications of an image he is fond of (with good reasons, we may surmise); and when faced later on with

[12] By Kenney (ed. 1971) 215, on III.945.

unwelcome and less suitable aspects of his simile he may, now and then, give preference to the image—and so be 'swept away' by it. There is something like an 'autonomous power' in metaphors which should not be underestimated. It may be worthwile to investigate whether more such cases may be found in *De rerum natura* and elsewhere.[13]

IV

This last section might be entitled 'The missing term'. There seems to be a peculiar gap in the terminology of Epicurean ethics. I had become aware of it when I recently studied the Horatian *Carpe diem* and its semantic field,[14] and my impression that we lack an important technical term has been confirmed in examining the vessel-metaphor. Let us recall: In III.931-958 Lucretius first characterizes what he thinks is the sensible and rational attitude (931-937), then the opposite type of behaviour. We would expect a positive description in the first section (931-937), and in fact we find | (935) *si grata fuit tibi vita anteacta* (as opposed to 941 *vita in offensa est*, 958 *ingrata*). But apart from this the correct way of life is described only indirectly; quite oddly, Lucretius in the first (positive) part uses largely the same words and expressions as in the reproving one, availing himself of negations: it is wrong 'to let one's life slip away (*elabi*) incompleted'[15] and unenjoyed; the sensible man has not heaped the blessings he had been imparted as in a vessel full of holes, he has not let them run away as if through a sieve etc. So, what is the right attitude in positive terms?

An obvious answer, of course, is gratitude. The Epicurean sage is grateful for what he has been allowed to enjoy; admirably, he manages to remember firmly all agreeable experiences and to forget painful ones (see note 5); so grateful memory can bring about permanent ἡδονὴ καταστηματική. But I wonder whether this will do. Are we really to assume that the difference between the sage and the average person emerges only subsequently, some time after the actual event—namely that the sage keeps in his memory all he has enjoyed, whereas

[13] For another instance of 'thought modified by linguistic form' see Görler (1992) [s.o. S. 60-75]. W. D. Furley draws my attention to Pandora's jar (Hesiod *Erga*-Works 94ff.) as an outstanding early example.

[14] Görler (1995).

[15] For the manifold philosophical connotations of *(im)perfectus* in Hellenistic philosophy see Görler (1996) [s.u. S. 336-347].

the non-sage, having experienced and enjoyed the same *commoda* in the same way, is prone to forget them sooner or later? Should not the experience itself differ? That is certainly suggested by the simile of the sound and the leaky vessel. What is poured into a perforated jar or a sieve is lost right away, not some time after[16] (for that evaporation could serve as an image). The act itself of receiving the *commoda* should be different with the Wise Man and with the insatiable person; it should be a different way of 'taking in', another type of 'appropriation'.

Why is there, in Lucretius, no positive term to denote the proper way to accept Nature's gifts? Here, once more, we meet with the limitations of our vessel-metaphor. It would have been jejune and banal to tell Memmius and the other readers that Nature's *commoda* should be poured into sound vessels only, and what could Lucretius have said to stress the antithesis? Warn us to have our soul vessels checked at regular intervals, to have all contingent holes carefully stopped? This would have spoilt the image, making it fussy and over-punctilious. So we should not be surprised that there are no positive details in Lucretius' vessel-metaphor, nor a positive term naming the right way to make Nature's gifts one's own.

What I do find surprising is that it is quite hard to find such technical term elsewhere in Lucretius or in the *Corpus Epicureum*. Still, some passages and some phrases come near to it. It seems worthwile to review them briefly, and so to complement what has been observed on the vessel-metaphor.

Ingrateful people, i.e. those who let 'flow away' what is offered to them, typically, have their eyes fixed upon the future. They scorn what is at hand, as they—stupidly—wait for more attractive things or circumstances to come. Their attitude is criticized in the 14th *Vatican Saying* and quite fittingly labeled μελλησμός: 'propensity | to looking to the future'.[17] These people are urged to pay more attention to the

---

[16] Note however that in Plato *Grg.* 493c forgetfulness (and with it subsequent gradual forgetting) is likened to a sieve; Plut. *Marius* 46.3: τοὺς ἀμνήμονας ... ὑπεκρεῖ τὰ γιγνόμενα μετὰ τοῦ χρόνου.

[17] Γεγόναμεν ἅπαξ ... σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλῃ τό χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται ... Compare Plut. *De tranquillitate animi* 473D: οἱ δὲ τῇ μνήμῃ τὰ πρότερον μὴ στέγοντες μηδ' ἀναλαμβάνοντες (on which see presently) ἀλλ' ὑπεκρεῖν ἐῶντες ... ποιοῦσιν ἑαυτοὺς ... τῆς αὔριον ἐκκρεμαμένους (Sen. *Ep.* 1.2 *ex crastino pendere*, *brev.* 9.1 *maximum vivendi impedimentum est expectatio quae pendet ex crastino, perdit hodiernum*); Horace *C.* I.9,13: *quid sit futurum cras*

present, see e.g. Plato *Gorgias* 493c (reverse of the leaky vessel imagery, see above 142f. [198]): ... τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἱκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον ἑλέσθαι; Cicero *fin.* I.59: *praesentibus frui*; Horace *C.* III.8.27: *dona praesentis cape laetus horae*; *C.* I.31.17f.: *frui paratis* ('what is at hand', not 'what I have provided for myself') ... / *Latoe dones* ... But *capere* and *frui* are pretty general verbs, and strangely, it is about the same in most other texts: we hardly ever read definite positive advice as to what actually to do with the present goods. Of course, we easily understand that they should be accepted, gratefully accepted, should be used, should be enjoyed. And yet, almost invariably, the idea is conveyed in general terms only, or—more often—indirectly: we are warned not to scorn the present blessings, not to lapse into μελλησμός. Some typical examples: *Vatican Saying* 35: 'One must not spoil (λυμαίνεσθαι) the present out of eagerness for what is not yet at hand'; Cic. *fin.* I.41 (on the Epicurean sage): *nec praeteritas voluptates effluere patiatur*; *Tusc.* V.96: 'Epicurus taught the Wise Man's mind did not let past pleasures flow away'.

I have only come across a few positive terms with a 'technical' ring. Let us consider first *Vatican Saying* 17 (about the old man): he 'has lowered his anchor as though in harbour, and with secure gratitude has stowed (or made fast) the good things ...', ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάριτι. Κατακλείειν has a clear connotation of firmness, and may function as a counterpart to 'letting pass' or 'flow off'. But note that it is only the old man, as opposed to the young one, who has this treasure; so it is doubtful whether the 'clamping' occurs right after or indeed coincides with the act of receiving itself; once more just memory may be meant.[18]

In Plutarch *De tranquillitate animi* 473D (quoted in note 17) the wrong attitude is once more characterized by the metaphor of 'letting flow away'; here it is paraphrased by the negation of the right type of behaviour: μὴ στέγοντες μηδ' ἀναλαμβάνοντες, 'those who are not leakproof and who do not adopt past advantages'. Στέγειν, evidently, is part of the simile. Ἀναλαμβάνειν has a different connotation: it

---

fuge quaerere ..., Sen. *Ep.* 15.10 (= fr. 491 Us. = fr. 242 Arrighetti): *stulta vita ingrata est ... tota in futurum fertur*, etc.

[18] That is clearly so in Plut. *Non posse* 1089A (= fr. 579 Us.): ... τούτῳ μάλιστα τὸν σοφὸν ... διαφέρειν, τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς καὶ συνέχειν ἐν ἑαυτῷ τὰ περὶ τὰς ἡδονὰς φάσματα καὶ πάθη καὶ κινήσεις.

often denotes biological conception; so here, too, it seems to have the narrower meaning of 'taking in for good', 'internalize in a proper way'. This does not, of course, prove that the term was regularly used in Epicurus' school.

In Latin authors such as Horace, Seneca, and Martial there are several fine metaphors for what to do with present goods and pleasures. With none of them can it be firmly established that it served as a technical expression to denote a definite philosophical concept; nor should the passages in question be seen as undisputed evidence for orthodox Epicureanism. Still, the three authors mentioned were, to say the | least, well acquainted with the Garden's doctrine and indeed open to it. So it is more likely than not that they have latinized one or other Epicurean 'term'.

First, Horace *C.* III.29.32-34: ... *quod adest memento / componere aequus: cetera fluminis / ritu feruntur* ..., Maecenas (and all sensible persons) 'should unerringly have in mind to take in and store away what is at hand, the rest being carried off as by a river'. *Componere* comes very near to the meaning we are looking for: 'to store up for good'; the verb is often used in the sense of 'bringing into a store room', with the connotation of 'arranging properly'. I was amazed when I read in Mitscherlich's commentary (Reutlingen 1814): '*componere*, hoc est συγκατατίθεσθαι, εὖ διοικῆσαι'. The latter is fine, the former is clearly wrong: συγκατατίθεσθαι means nothing else but 'to give assent to', a meaning *componere* simply cannot have. It may be just a minor slip: κατατίθεσθαι is an ideal candidate for what we are in search of; Liddell/Scott translate 'lay by', 'lay up in store'; a fine example is Theognis 409 θησαυρὸν παισὶ κατατίθεσθαι. Likewise something may be said in favour of συντίθεσθαι. In Philodemus (?) [*On choices and avoidances*] = Ethica Comparetti col. 19.15-19 we read (about unreasonable people) ... πρὸς ἀναβολὴν ζῶσιν ὡς ἐξεσόμενον αὐτοῖς ὕστερον ἀγαθῶν μετασχεῖν· κα̃τα διὰ παντὸς ἀσύνθετοι διατελοῦσιν. Wolfgang Schmid (ed. 1939) thought ἀσύνθετος meant 'not having added up', 'not having struck the balance'; Indelli/Tsouna-McKirahan (edd. 1995) understand 'unbalanced' in an ethical sense.[19] I cannot see why the well-attested notion of storing and

[19] PHerc. 1251 was first edited by Domenico Comparetti in 1879; he also tentatively suggested what has now become the traditional title of the fragment. There is no certainty as to the author. For further interpretations of ἀσύνθετοι see

arranging should be discarded—could Horace's *componere* be a rendering of συντίθεσθαι?

But it is quite possible that what Mitscherlich had in mind when suggesting συγκατατίθεσθαι as a Greek equivalent of Horace's *componere* was after all the well-known epistemological term. Again, this is wrong; *componere* is not a possible translation. None the less there is something to the idea. Συγκατατίθεσθαι, in the Stoic sense, means 'to accept consciously', as opposed to simply 'experience' an impression. Could not those who duly appreciate things present and at hand be charaterized as 'consciously accepting them', 'approving' of them? True, there is not the slightest evidence that the Epicureans ever spoke of 'assent' to or 'approval' of (συγκατάθεσις) pleasures experienced. It is different with a term denoting an even stronger type of acceptance: Cicero and Seneca often make *gaudia*, *voluptates* etc. be governed by *percipere*—and both knew perfectly well that *percipere* was the Latin equivalent of the epistemological term καταλαμβάνειν (Cicero had coined the Latin translation himself). In *Tusc.* V.96 *percipere* comes very near to the notion of 'grasping firmly', opposed to the subsequent 'let flow away': (Epicurus teaches) ... *animum et praesentem (voluptatem) percipere pariter cum corpore et prospicere venientem nec praeteritam praeterfluere sinere.* Could Epicurus and his followers, teaching that present pleasures should be 'grasped', have used καταλαμβάνειν?[20] It is | conceivable; all the more as we learn from Diogenes Laertius that Aristippus and the Cyrenaics explicitly taught that τὰ πάθη, i.e. most notably pleasure and pain, were καταληπτά.[21] But we cannot be sure: in Latin, *percipere gaudia* etc. is a common phrase, mostly used in a non-technical sense,[22] and in Aristippus the stress is different: τὰ πάθη εἶναι καταληπτά is not so much an appeal to grasp pleasure firmly, but an assertion: our feelings

---

Indelli/Tsouna-McKirahan (edd. 1995) 207f.—W. D. Furley: 'ἀσύνετοι would be tempting.'

[20] Lucretius does not use *percipere* in this special sense. But it should be considered (as has been pointed out to me by Jaap Mansfeld) whether *perpotare* of the honey-cup simile (I.940 = IV.15) might carry an analogous connotation: it is only here that the prefix expresses intensity ('drink up', 'drink thoroughly and completely'); in all other instances *perpotare* means 'to drink all night long'.

[21] Diog. Laert. II.92 = fr. 215 Mannebach = SSR IV A 166 (172): τά τε πάθη καταληπτά· ἔλεγον οὖν αὐτά, οὐκ ἀφ' ὧν γίνεται.

[22] See e.g. Seneca *Ep.* 99.5: *ingrati adversus percepta spe futuri sumus*: if the past goods had been 'accepted' as they should have then there could be no 'ingratitude'.

can be reliably 'grasped' and 'perceived', whereas everything else is ἀκατάληπτον.

A fine image of how to accept and to use the present time properly is to be found in Seneca's first letter (*Ep.* 1.1-2): *omnes horas complectere: sic fiet, ut minus ex crastino pendeas, si hodierno manum inieceris*. Martial has an even more suggestive comparison (I.15.8ff.):

gaudia non remanent, sed fugitiva volant;
haec utraque manu complexuque adsere toto,
saepe fluunt imo sic quoque lapsa sinu.

'Grasping' the *gaudia* firmly, so as not to lose them again, is compared to a Roman law procedure: 'asserting' ownership by laying a hand on a fugitive slave: a vivid and highly graphic image. Mentioning 'both hands' Martial intimates that the usual act will not suffice to get firm hold of *gaudia fugitiva.* And this tempts me to fly a last kite. Cicero (*Lucullus* 145 = 41 A Long/Sedley) tells us that Zeno was in the habit of visualizing approval, comprehension, and knowledge by gestures; κατάληψις he likened to a fist; then 'he brought his left hand against his right fist and gripped it tightly and forcefully, and said that scientific knowledge was like this ...'. Now, knowledge, according to Stoic doctrine, cannot be lost. Could Martial, when mentioning both hands, have had this or a similar image in mind? If so, this is a further support for the candidate καταλαμβάνειν.

Here I finish my speculations about the missing term, as we simply do not know whether Epicurus did use a technical term at all. But if he left the gap I hinted at, it was filled elegantly later on, as may be seen from the Latin examples.

Appendix

It seems appropriate to mention briefly three variants of the vessel simile which are basically different but have some bearing on the type discussed above.

a) *Soul as a 'decanter'*. Plut. *Non posse*, 1088E = fr. 429 Us. (partly), Einarson/De Lacy's paraphrases and translations: (The Epicureans are right in beginning with the body, where pleasure first

appears, and then passing to the soul as having more stability; but) ‘when you hear their loud protest that the soul is so constituted as to find joy and tranquillity in nothing in the world but pleasures of | the body either present or anticipated, and that it is its good, do they not appear ... to be using the soul as a decanter of the body (διεράματι τοῦ σώματος χρῆσθαι τῇ ψυχῇ) and to imagine that by decanting pleasure, like wine, from a worthless and leaky vessel (ἐκ πονηροῦ καὶ μὴ στέγοντος ἀγγείου) and leaving it to age in its new container, they are turning it into something more respectable and precious?’; *ib.* 1089D: ὅρα δὴ πρῶτον μὲν οἷα ποιοῦσι, τὴν εἴθ’ ἡδονὴν ταύτην εἴτ’ ἀπονίαν γ εὐστάθειαν ἄνω καὶ κάτω μετερῶντες ἐκ τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχήν, εἶτα πάλιν ἐκ ταύτης εἰς ἐκεῖνο τῷ μὴ στέγειν ἀπορρέουσαν καὶ διολισθάνουσαν ἀναγκαζόμενοι τῇ ἀρχῇ συνάπτειν … (= fr. 431 Us.), ‘pleasure is poured into the soul, then back into the body’. Note that both body and soul are likened to leaky vessels: the body being unable to keep pleasure as it has no memory, the soul being unable to keep bodily pleasures as such: 1088F τῆς δ’ ἡδονῆς ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τὴν μνήμην … ἄλλο δὲ οὐδὲν φυλάσσει· ζέσασα γὰρ ἐπὶ σαρκὶ κατασβέννυται, καὶ τὸ μνημονευόμενον αὐτῆς ἀμαυρόν ἐστι καὶ κνισῶδες … (whereas a good new vessel preserves the wine that has settled in the course of time and improves its flavour) ‘in the case of pleasure the soul preserves the memory of it ... and nothing else; for the pleasure effervesces in the flesh and goes flat and what is left of it in recollection is faint ...’; compare 1089C, quoted above note 5. This is brilliant polemics: by the simile of pouring to and fro, both ways in vain, the Epicurean concept of καταστηματικὴ ἡδονή is effectively reduced to absurdity. Plutarch’s (or his model’s) starting point may have been the concept of the soul as a leaky jar which we read in Lucretius only; if so it seems to follow that the simile was not wholly absent from Greek Epicurean texts. Of course, no Epicurean would have ever considered comparing the body to a leaky pot.

b) *Jars tend to keep the smell of what has been first poured into them.* Horace *Epistle* I.2.69f. has become proverbial: *quo semel est imbuta recens servabit odorem / testa diu*; compare Quintilian *inst.* I.1.15: *natura tenacissimi sumus eorum, quae rudibus annis percepimus, ut sapor, quo nova imbuas ‹vasa› durat*; more instances in Otto (1890) s.v. *testa*; add Hieronymus *ep.* 107.4: *difficulter eraditur, quod rudes animi perbiberunt. lanarum conchylia quis in*

pristinum candorem revocat? rudis testa diu et saporem retinet et odorem quo primum imbuta est. The simile primarily warns parents and educators not to 'fill' unclean thoughts into the 'fresh vessel' of a tender soul. The tenacity of vessels being stressed, this variant is almost a reverse of the leakiness type. Note that it is not by itself pejorative; Carneades used it in a positive sense: Plut. *De tranquillitate animi* 477B-C (= Carneades fr. 7b^{2}Mette): οὐ γὰρ αἱ μὲν λιβανωτρίδες ... κἂν ἀποκενωθῶσι, τὴν εὐωδίαν ἐπὶ πολὺν χρόνον ἀναφέρουσιν, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ νοῦν ἔχοντος αἱ καλαὶ πράξεις οὐκ ἀεὶ κεχαρισμένην καὶ πρόσφατον ἐναπολείπουσι τὴν ἐπίνοιαν; (in Helmbold's translation: 'For do not censers ... even if they have been completely emptied, retain their fragrance for a long time, and in the soul of the wise man do not fair actions leave behind eternally delightful and fresh the remembrance of them ...?') In Hor. *Ep.* I.2.69f. (quoted above) the metaphor is shortly preceded (54) by *sincerum est nisi vas, quodcumque infundis acescit* (on which see above 139 [195] with note 3), basically a different line of thought. But the two concepts are compatible: as long as a 'vessel' is still infected by the evil smell of its first contents, there is no use in filling in clean goods—they will all putrefy. |

c) *Body as the 'vessel' of the soul.* This is a widespread and popular topic. It originates with the Pythagorean doctrine of transmigration, and is often read in Plato. The Stoics used it to upgrade the soul and to depreciate the body: Cic. *Tusc.* I.52 *nam corpus quidem quasi vas est aut animi receptaculum*; Philo *Quod det.* 170: τὸ ψυχῆς ἀγγεῖον τὸ σῶμα; *De migr. Abr.* 193: ὁ μὲν γὰρ ἡμέτερος νοῦς ... περιέχεται ὡς ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι; *De Somniis* I.26: τὸ σῶμα ... ψυχῆς ἐστιν ἀγγεῖον; Sen. *Consol. ad Marciam* XI.3 *quid est homo? quolibet quassu vas et quolibet fragile iactatu ... imbecillum corpus et fragile ... ad omnes fortunae contumelias proiectum*; Marc. Aurel. XII.2: ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικὰ γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὁρί ; cp. III.3; VIII.27; X.38. It seems odd that Lucretius, too, avails himself of the comparison, and that in the second half of book III where shortly after the vessel-soul-analogy will figure large: III.440: *corpus, quod vas constituit eius* (sc. *animae*); 545f. ... *animus per se non quit sine corpore et ipso / esse homine, illius quasi quod vas esse videtur* (compare 793). There is even a salient correspondence with Seneca (*Marc.* XI.3): both the Epicurean (III.441 *conquassatam*) and the Stoic emphasize the weakness and fragility of

the human body. And yet the respective aims of argumentation are opposite; the Stoics endeavour to prove immortality, Lucretius argues that the human soul is mortal: like the body it is material, only its atoms are finer; it can subsist as long as it is 'held together' by the body being its 'vessel'. It serves Lucretius' purpose to stress the 'vessel's' fragility: if the vessel itself is weak and transitory, it is simply evident that the soul's atoms will be dissipated a fortiori. Strictly speaking, Lucretius' body-vessel-analogy is not a metaphor or a simile as it is in Plato and with the Stoics, but a piece of physical doctrine: for an Epicurean the body is in fact a 'vessel' in a quite literal sense.[23]

Bibliography

Bailey, Cyril (ed.) (1947): Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus; Translation and Commentary by Cyril Bailey (Oxford).

Einarson, Benedict / De Lacy Philip H. (edd.) (1967): Plutarch's Moralia, XIV, with an english translation by Benedict Einarson and Philip H. De Lacy (London, The Loeb Classical Library).

Görler, Woldemar (1992): 'Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. "Wahrscheinliches" bei Karneades und bei Cicero', in: Carl Werner Müller, Kurt Sier, Jürgen Werner (edd.), Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike (Stuttgart, Palingenesia vol. 36), 159-171. [s.o. S. 60-75]

—— (1995): 'Carpere, capere, rapere. Lexikalisches und Philosophisches zum Lob der Gegenwart bei lateinischen Dichtern', in: Géza Alföldy, Tonio Hölscher, Rudolf Kettemann, Hubert Petersmann (edd.), Römische Lebenskunst (Heidelberg), 47-56.

—— (1996): 'Dido und Seneca über Glück und Vollendung', Museum Helveticum 53, 160-169. [s.u. S. 334-345]

Gummere, R. M. (ed.) (1917-1925): Seneca. Ad Lucilium epistulae morales. In three volumes. With an English translation by Richard M. Gummere (London).

Helmbold, W. C. (1939): Plutarch's Moralia, vol. VI, with an english translation by W. C. Helmbold (London, The Loeb Classical Library).

Indelli, Giovanni / Tsouna-McKirahan, Voula (edd. 1995): Philodemus. On choices and avoidances. Ed. with transl. and comm. by Giovanni Indelli and Voula Tsouna-McKirahan (Napoli, La Scuola di Epicuro 15).

Kenney, E. J. (ed.) (1971): Lucretius. De rerum natura, Book III, ed. by E. J. Kenney (Cambridge). (Cambridge Greek and Latin Texts).

Lamb, W. R. M. (1925): Plato, vol. III. Lysis, Symposium, Gorgias, with an english translation by W. R. M. Lamb (London, Loeb Classical Library).

Mannebach, Erich (ed. 1961): Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta, (Leiden).

---

[23] I am indebted to W. D. Furley (Heidelberg University) for emending my English in this chapter.

Mette, Hans Joachim (1985): 'Weitere Akademiker heute: Von Lakydes bis zu Kleitomachos', Lustrum 27, 39-148.
Otto, August (1890), Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, gesammelt und erklärt von A. Otto (Leipzig).
Regenbogen, Otto (1932): Lukrez. Seine Gestalt in seinem Gedicht (Leipzig, Berlin). [Neue Wege zur Antike. 2. Reihe: Interpretationen, Heft 1]; auch in: Kleine Schriften (München 1961), 296-386.
Smith, Martin Ferguson (1993): Diogenes of Oinoanda, The Epicurean inscription (Napoli) (La Scuola di Epicuro, Supplemento 1).
Stork, Traudel (1970): *Nil igitur mors est ad nos*. Der Schlussteil des dritten Lukrezbuches und sein Verhältnis zur Konsolationsliteratur (Bonn).
Usener, H. (ed. 1887): *Epicurea* (Leipzig) (repr. Roma 1963).

9

CICERO ZWISCHEN POLITIK UND PHILOSOPHIE

Neben der nie nachlassenden Sorge um den römischen Staat hat auch die Philosophie Ciceros Leben geprägt. Gewiß ist es nicht zu bestreiten, daß Cicero in einem äußerlichen Sinne primär Anwalt und Politiker war. Dem Forum hat er einen weit größeren Anteil seiner Lebenszeit gewidmet als seiner philosophischen Schriftstellerei, und er selbst vermittelt in einigen mißverständlichen und von seinen Kritikern denn auch oft und gern mißverstandenen Formulierungen den Eindruck, die Philosophie sei ihm nicht mehr als eine Ersatzbeschäftigung gewesen in den Perioden, in denen er an aktiver politischer Betätigung gehindert war: *Ac.* 1,11 ... *nihil aliud video, quod agere possimus*; *div.* 2,6 *nec nihil agere poteram, nec quid potius agerem reperiebam*; *Tusc.* 2,1 *necesse mihi esse arbitror philosophari, nam quid possum, praesertim nihil agens, agere melius?* An zahllosen anderen Stellen jedoch versichert Cicero, daß er sich von früher Jugend an um die Philosophie bemüht habe, ihr stets ergeben gewesen sei,[1] und bei Plutarch (*Cicero* 4,3-5,2) lesen wir, er habe während seiner griechischen Studienzeit geschwankt, ob er sein Leben der Redekunst, und damit der Politik, oder aber der Philosophie widmen solle. Ob das in einem konkreten Sinne Glauben verdient, soll später gefragt werden, Unbezweifelbar aber ist es, daß es bei Cicero

---

[1] Für die Aussagen Ciceros über sich selbst kann grundsätzlich auf Jürgen Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, Heidelberg 1963, verwiesen werden. Hier sei nur daran erinnert, daß sich Bekenntnisse zur Philosophie in fast allen Lebensperioden finden: *inv.* 1,1 (um 80 v. Chr.); 79-77 Studienzeit in Athen; *de consulatu* fr. 11 Traglia 3 = Morel/Büchner, v. 71-76 (60 v. Chr); *fam.* 1,9,23 (54 v. Chr.); *rep.* 1,7 (etwa 54-51 v. Chr.); *fam.* 13,1,2 (51 v. Chr.); *fam.* 15,4,16 (45 v. Chr.); *Tusc.* 1,1 (45 v. Chr.); *off.* 2,4 (44 v. Chr.).—Marian Plezia hat in zwei wichtigen Abhandlungen gezeigt, daß Ciceros Interesse an philosophischen Fragen noch vor der Abfassung der eigentlichen philosophischen Schriften in den Jahren 60 und 59 besonders ausgeprägt war: *The First of Cicero's Philosophical Essays*, in: *Ciceroniana. Hommages à K. Kumaniecki*, Leiden 1975 (Roma Aeterna 9), 196-205 [über *ep. Q. fr.* 1,1]; De la philosophie dans le *De consulatu suo* de Cicéron, in: *Hommages à Robert Schilling*, Paris 1983 (Collection d'Études Latines, sér. scient. 37), 383-392.

einen Zwiespalt gab: daß er sich sowohl zur | geistigen wie zur aktiv-politischen Lebensform gedrängt sah. Eduard Norden[2] hat es treffend formuliert: „Zum Staatsmann fühlte er sich berufen, nur politische Tätigkeit gab Anwartschaft auf Ruhm bei Mit- und Nachwelt … Seine Rednergabe wies ihn diesen Weg, den irdischen. Aber dann blickte er in sein Inneres, suchte geistige Sammlung, seelische Erhebung: die Lektüre platonischer und stoischer Schriften wies ihn den Weg zum Himmlischen … Hie Rhetorik, das sophistische, hie Philosophie, das sokratische Ideal …". Vieles deutet darauf hin, daß dieser Zwiespalt auch nach der äußeren Entscheidung für die politische Laufbahn fortbestand: daß die Philosophie im Inneren Ciceros nie zum Schweigen kam, daß sie nicht verdrängt, sondern nur zeitweilig überdeckt wurde von den Geschäften des Forums und der Tagespolitik. Diese Erkenntnis ist nicht neu, aber es scheint möglich, sie durch einige neue Überlegungen und Beobachtungen zu stützen und damit zum besseren Verständnis von Ciceros Persönlichkeit beizutragen.

Vor allem in der zunehmenden politischen Isolierung im Frühjahr 59 v. Chr. und dann in der erzwungenen Muße unter Caesars Diktatur hat Cicero immer wieder geäußert, die Philosophie sei ihm ein Trost in schwieriger Lage, sie sei ihm ein Ersatz für die ihm verwehrte politische Aktivität, und das hat zu dem eben angedeuteten Mißverständnis geführt, Cicero habe sich damals nur deshalb mit der Philosophie getröstet, weil ihm nichts anderes eingefallen sei. Bei dieser oberflächlichen Deutung ist jedoch übersehen, daß es außer dem durchgängigen Leitmotiv der erzwungenen Muße noch zwei weitere Motive gibt, die mit beachtlicher Konsequenz über Jahre hinweg durchgehalten sind. *Erstens:* Die Philosophie ist ein Hafen, die Politik das wilde und gefährliche Meer. Es ist angenehmer und vernünftiger, dem Toben des Meeres vom Festland aus zuzusehen. So z. B. *Att.* 2,7,4 *cupio istorum* (d.i. der anderen noch aktiven Politiker) *naufragia ex terra intueri;*[3] *Att.* 2,16,3 ‚laß uns in den Hafen zurückkehren und

---

[2] *Antike Menschen im Ringen um ihre Berufsbestimmung*, Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., 1932, XXXVII-LIII, hier XLIV (Nachdruck in: E. Norden, *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin 1966, 565-582, hier 572).

[3] Unmittelbar danach zitiert Cicero (durch Anapher eng angeschlossen) den zweiten Teil des bei Stobaios (4,17,12) überlieferten Fragments aus Sophokles' *Tympanistai* (fr. 579 N.^{2} = 636 Radt): κἂν (statt κᾆθ') ὑπὸ στέγῃ / πυκνῆς ἀκοῦσαι ψακάδος εὑδούσῃ φρενί. Da im ersten (von Cicero nicht zitierten) Teil die Rettung aus einem Schiffbruch angedeutet ist (γῆς ἐπιψαύσαντα), mag es sein, daß Cicero das Motiv des Schiffbruchs ebenfalls Sophokles verdankt. Es sei jedoch darauf hinge-

uns ganz | den Studien widmen' (beide Briefe 59 v. Chr.). Breit ausgeführt ist das Bild im Proömium von *De oratore* (1,2f.; 55 v. Chr.): Die nach dem Konsulat erhoffte Periode der Ruhe erwies sich als eine Zeit widrigster Stürme—*nam qui locus quietis et tranquillitatis* (in der Grundbedeutung ‚Meeresstille', γαλήνη) *plenissimus fore videbatur, in eo maximae moles molestiarum et turbulentissimae tempestates extiterunt* (man beachte die schönen Alliterationen). Das Bild des Seesturms schwingt noch mit in der folgenden näheren Begründung: *nam prima aetate incidimus in ipsam perturbationem ... tempus omne post consulatum obiecimus is fluctibus, qui per nos a communi peste depulsi in nosmet ipsos redundarent.* Mit *incidere* ist hier offenkundig das Hineinstürzen, Hineingeworfenwerden in die wilden Fluten gemeint. Das gleiche Bild gebraucht Cicero *Att.* 4,18,2 (54 v. Chr.), nachdem er zuvor erklärt hat, er wolle sich ganz aus der Politik zurückziehen und nur noch philosophieren: *Non recordor unde ceciderim, sed unde surrexerim.* ‚Auferstanden' ist Cicero aus den wilden Strudeln der Politik, endlich wieder geborgen auf sicherem Boden.[4] Zehn Jahre später, im fünften *Tusculanenproömium* (5,5): ... *his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi* (d. i. die Philosphie), *magna iactati tempestate confugimus*; ähnlich *fam.* 7,30,2 (44 v. Chr.): (*acerba*) *ego non ferrem, nisi me in philosophiae portum contulissem.*[5] Nun kann ein Hafen zwar als Zufluchtsort die-

---

wiesen, daß weder bei Sophokles noch an anderen vergleichbaren Stellen (Archippos bei Stob. 4,17,8 Ὡς ἡδὺ τὴν θάλατταν ἀπὸ τῆς γῆς ὁρᾶν [Meineke 2, S. 727, fr. 1]; Horaz *ep.* 1,11,10; vgl. ferner A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig 1890 [Nachdruck Hildesheim 1964], S. 239 Nr. 1203, und R. Häussler [Hg.], *Nachträge zu Otto, Sprichwörter*. Darmstadt 1968, S. 191) vom Schiffbruch eines anderen gesprochen wird. Am nächsten kommt Lukrez 2,1-2 *Suave mari magno turbantibus aequora ventis / e terra magnum alterius spectare laborem.* Aufgrund der bekannten dunklen Nachrichten über Ciceros Verhältnis zu Lukrez ist es nicht undenkbar, daß Cicero diese Verse gekannt hat. Aber auch im Vergleich mit Lukrez hat er stark zugespitzt, denn Lukrez nennt nur die ‚Mühe' der anderen, nicht einmal eine Gefahr.—Zu den Schiffahrtmetaphern bei Cicero im allgemeinen siehe Madeleine Bonjour, *„Cicero nauticus"*, in: R. Chevallier (Hg.), *Présence de Cicéron. Hommage à M. Testard*, Paris 1984 (Caesarodunum 19 bis), 9-19.

[4] Daß die Meeresmetaphorik vorliegt, zeigt auch das kurz davor gebrauchte Bild *nobis gubernantibus*.

[5] Offenkundig ist die hier untersuchte Metaphorik eng verwandt mit dem von Cicero gern gebrauchten Bilde des ‚Staatsschiffs' (zur Allegorie erweitert *fam.* 12,25,5 [43 v. Chr., an Q. Cornificius] u.ö.; meist nur knapp angedeutet durch die Metapher ‚Steuermann' für den Leiter des Staates). Sie ist damit jedoch nur bedingt kompatibel, da sich Cicero hier (und in *Att.* 2,7,4 auch die anderen Politiker) jeweils als Individuen mit einem Schiffe oder dessen Lenker vergleicht.

nen, aber eine bloße Notlösung ist das Anlaufen eines Hafens in der Seefahrt nicht. Jedes Schiff muß von Zeit zu Zeit in einem Hafen neu gerüstet werden. Schon die so konsequent durchgeführte Hafenmetaphorik spricht also gegen die oberflächliche Deutung, Philosophie sei für Cicero in diesen Zeiträumen nur eine Not- oder Ersatzbeschäftigung gewesen.

An einigen der genannten Stellen geht Cicero noch weiter, und das ist das *zweite* Motiv, das Aufmerksamkeit verdient: Es war töricht, den Hafen | überhaupt zu verlassen—ich hätte bei den philosophischen Studien bleiben sollen. In *Att.* 2,7,4 versichert Cicero, er sei seiner Steuermannsaufgabe schon lange überdrüssig gewesen (vgl. 2,5,2 *vellem ab initio*). Noch deutlicher *Att.* 2,16,3: ‚Laß uns endlich (*aliquando*) dorthin zurückkehren von wo wir nie hätten aufbrechen dürfen (*unde discedere non oportuit*). Das wird dann theoretisch begründet mit einem Bekenntnis zum βίος θεωρητικός im Sinne Theophrasts und seiner Richtung, *quae mihi non modo ut requiescam permittit, sed reprehendit quia non semper quierim.* In *Att.* 4,18,2 (Spätherbst 54 v. Chr.) bezeichnet Cicero die geistige Tätigkeit ohne jede Einschränkung als die ihm einzig naturgemäße: *quaeque vita maxime est ad naturam, ad eam me refero.* Auch aus dem eben schon kurz betrachteten Vorwort zum fünften *Tusculanenbuch* (5,5) hört man leicht Ciceros Bedauern darüber heraus, daß er sich vorübergehend den Stürmen des Lebens ausgeliefert hatte: (*philosophiae*) *in sinum, cum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his casibus in eundem portum ... confugimus*—er war doch damals so sicher im Schoße (oder darf man auch verstehen: ‚in der schützenden Meeresbucht‘?) der Philosophie ...

Wir haben eben gesehen, daß sich Cicero in einem Brief an Atticus (2,16,3) zum theophrastischen Ideal des βίος θεωρητικός bekennt; Atticus seinerseits erscheint dort als Anhänger Dikaiarchs und des von ihm empfohlenen βίος πρακτικός.[6] Selbstverständlich war es beiden

---

[6] Ciceros Bewertung dieser ‚Lebensformen‘ ist mehrfach eingehend untersucht worden: Marianne Kretschmar, *Otium, studia litterarum, Philosophie und* βίος θεωρητικός *im Leben und Denken Ciceros*, Leipzig, Phil. Diss. 1938; R. Joly, *Le thème des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956 (Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres ..., Memoires, coll. in-8°, t. 51,3), zu Cicero S. 158-165; Reimar Müller, *Die Wertung der Bildungsdisziplinen bei Cicero. Βίος πρακτικός und Bildung*, Klio 43-45, 1965, 77-173; ders. Βίος θεωρητικός *bei Antiochos von Askalon und Cicero*, Helikon 8, 1968, 222-237 (beide Abhandlungen zusammen urspünglich Phil. Diss. Jena 1963); J.-M. André, *L'otium dans la vie morale et*

Briefpartnen bewußt, daß damit die äußeren Lebensumstände in ihr gerades Gegenteil verkehrt waren, aber eben das macht Ciceros Bekenntnis so wichtig. Es ist alles andere als ein Scherz; er wünscht im Jahre 59 wirklich, er könne ganz und gar der geistigen θεωρία leben. Und es ist auch nicht nur ein Scherz, wenn Cicero einen etwa 10 Tage zuvor abgegangenen Brief (2,12,4), in dem erstmals Atticus' Vorliebe für Dikaiarch erwähnt war, mit den Worten | schließt: Καὶ Κικέρων ὁ φιλόσοφος τὸν πολιτικὸν Τίτον ἀσπάζεται.[7] Cicero der Philosoph—das geht noch weiter als das Bekenntnis zur *vita contemplativa*. In den erhaltenen Schriften und Briefen hat er das Substantiv sonst nur zögernd auf sich selbst angewandt.[8] Aber nach Plutarch (*Cicero* 32,6) hörte er es gern, wenn andere ihn so nannten, „denn die Philosophie sei das Feld seiner wahren Tätigkeit, während die Redekunst nur das Handwerkszeug sei, dessen er sich als Politiker notgedrungen bediene“ (Übersetzung Wilhelm Ax). Wir dürfen Plutarch glauben; sogar Ciceros Feinde wußten von seinem Wunsch und erfüllten ihn auf ihre Weise: Plutarch berichtet (*Cicero* 5,2), Cicero sei nach der Rückkehr von seiner Studienreise, also um 77 v. Chr., in Rom als Γραϊκός und σχολαστικός bezeichnet worden; in der von Dio Cassius (46,18,1 und 21,4) referierten Rede des Q. Fufius Calenus aus dem Jahre 43 wird Cicero verspottet durch die Anrede Κικέρκουλε ἢ

---

intellectuelle romaine, Paris 1966; Emanuela Andreoni Fontecedro, *Il dibattito su vita e cultura nel De re publica di Cicerone*, Roma 1981. Im ganzen besteht Einvernehmen darüber, daß Cicero an einer Verbindung der beiden ‚reinen‘ Formen gelegen war, wenn er auch—je nach den politischen und persönlichen Umständen—bald die eine bald die andere Lebensform höher eingeschätzt haben mag. Das oben behandelte Detail scheint bislang unbeachtet geblieben zu sein. (Zur möglichen Herleitung der ‚gemischten‘ Lebensform von Antiochos s. unten Anmerkung 13).

[7] Zu Unrecht beziehen W. S. Watt (Classical Quarterly N.S. 12, 1962, 258) und Shackleton Bailey (zur Stelle) diese Worte auf den damals sechsjährigen Sohn. Daß der junge Cicero am Schluß von *Att.* 2,9 (dort Κικέρων ὁ μικρός) und von 2,15 (dort ἀριστοκρατικώτατος παῖς) Atticus in ähnlicher Weise grüßt, ändert nichts daran, daß der Wortlaut in 2,12,4 ausgezeichnet auf den Vater, auf den Sohn dagegen gar nicht paßt. Auch in *Att.* 4,6,1 wird Atticus πολιτικός genannt. Den von Shackleton Bailey (zu 2,10,6) vermuteten Bedeutungsunterschied vermag ich nicht zu erkennen.—Der halb scherzhafte Disput unter den Freunden über die richtige Lebensform ist noch im Jahre 50 kenntlich: Aus *Att.* 7,3,1 ergibt sich, daß sich Atticus in einem konkreten Falle (Verlängerung von Ciceros Amtszeit in Kilikien) ausnahmsweise gegen den βίος πρακτικός ausgesprochen hatte. Shackleton Baileys Kommentar ist verwirrend, weil er in Atticus hier irtümlich einen grundsätzlichen Gegner des βίος πρακτικός sieht.

[8] Man vergleiche immerhin *Att.* 1,18,3 (Januar 60) *consul is est impositus nobis, quem nemo praeter nos philosophos adspicere sine suspiritu posset*; *fam.* 9,17,2 (an Paetus, 46 v. Chr.), in bitterer Selbstironie: *quoniam ego vir fortis idemque philosophus vivere pulcherrimum duxi ...*

Κικεράκιε ἢ Κικέριθε ἢ Γραΐκουλε und kurz darauf verhöhnt mit seinem Anspruch, ein σοφιστὴς καὶ ποιητὴς καὶ φιλόσοφος zu sein.[9] Aus Ciceros eigener Sicht hört sich das freundlicher an (*Att.* 1,15,1 März 61): *praeter ceteros* φιλέλληνες *et sumus et habemur.*

Die bis jetzt betrachteten Selbstzeugnisse Ciceros lassen sich ergänzen durch Belege anderer Art: Zeugnisse, denen man zunächst mit einem gewissen Mißtrauen begegnet. Gemeint sind Ciceros dichterische Selbstcharakterisierung und einige eher romantisch anmutende Details bei Plutarch. In dem schon von den Zeitgenossen je nach der politischen Einstellung belächelten oder verhöhnten Gedicht über sein Konsulat läßt sich Cicero von der Muse Urania anreden und preisen. Nach gebührender Würdigung der politischen Ruhmestaten spielt Urania auf Ciceros Studien in Athen an und fährt fort (fr. 11 Traglia = 6 Morel/Büchner, v. 75f.): ... *e quibus ereptum | primo iam a flore iuventae / te patria in media virtutum mole locavit.* Mit anderen Worten: Cicero war auf gutem Wege, ein Philosoph zu werden; gegen seinen Willen, gewaltsam (*ereptum*) rief ihn jedoch das Vaterland und stellte ihn mitten hinein in zwar ehrenhafte, aber auch mühevolle Auseinandersetzungen.[10] Das ist eine handgreifliche legendenartige Stilisierung. Cincinnatus, der von der geliebten Landarbeit, ja vom Pfluge weg zur Diktatur berufen wurde (Livius 3,26,8-10 u.ö.), mag als Vorbild gedient haben.[11]

---

[9] Zur Calenus-Rede s. Th. Zieliński, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig und Berlin ^{2}1908 (die folgenden „Auflagen" sind Nachdrucke), 348-356.

[10] Im Kern die gleiche Aussage wie in *de or.* 1,2f. (siehe oben), mit wörtlichen Anklängen: ... *maximae moles molestiarum* ...; *prima aetate incidimus. Moles* hat hier offenkundig die nicht leicht erklärbare Bedeutung ‚Wirbel', ‚Unruhe'—vgl. Livius 4,43,3 *ex tranquillo necopinata moles discordiarum ... exorta est* (ähnlicher Gegensatz *de or.* 1,2: *quies, tranquillitas - moles molestiarum, turbulentissimae tempestates*); Livius 6,14,1 *maior domi exorta moles.* Völlig verfehlt Hottinger (zitiert von Pease zur Stelle): *amplissimam tibi dedit materiam, in qua vires tuae exerceri virtusque tua spectari posset.*

[11] Eine verblüffende neuzeitliche Parallele findet sich im Lebensweg von David Ben Gurion. Er trat 1953 als Ministerpräsident des von ihm gegründeten Staates Israel zurück und schloß sich dem Kibbuz Sede Boqer in der Wüste Negev an, um dort Viehzucht zu treiben und eine fruchtbare Oase zu schaffen. Aber schon 1955, als die äußere Lage Israels sich bedrohlich zuspitzte, wurde er abermals in politische Ämter gerufen; 1963 widmete er sich dann endgültig der Landarbeit im Kibbuz. Sein überaus bescheidenes Wohnhaus, das als Denkmal erhalten wird, wirkt auf den heutigen Besucher ähnlich wie die Villa des älteren Scipio in Liternum auf die Römer einer späteren Generation (Seneca *ep.* 86,3-5 u.ö.).—Auch an die Nachwirkung des Cincinnatus-Mythos in den Vereinigten Staaten sei erinnert: die „Society of the Cincinnati" und die nach ihr genannte Stadt in Ohio.

Konkrete Aussagen über die von Cicero zunächst angestrebte Lebensform finden sich bei Plutarch. Nach der Nennung des wichtigsten philosophischen Lehrers der athenischen Studienzeit, Antiochos von Askalon, weiß Plutarch zu berichten (*Cicero* 4,3), Cicero habe sich mit der Absicht getragen, falls ihm als einem Widersacher Sullas eine politische Tätigkeit verwehrt sein sollte, seinen Lebensplan zu ändern und sich ganz der Philosophie zu widmen. Als dann die Nachricht vom Tode Sullas nach Athen gelangte, habe Cicero vor der Wahl gestanden: Philosophie oder Politik. Antiochos habe zur Politik geraten, viele Freunde ebenso (Plutarch, *Cicero* 4,4). Aber als Cicero diesem Drängen nachgab, wurde er abermals unsicher durch keine geringere Autorität als durch das delphische Orakel: seiner eigenen Natur und Neigung solle er folgen, lautete der Spruch der Pythia, nicht sich leiten lassen von der Meinung der Vielen. Cicero habe darin eine Mahnung gesehen, bei der Philosophie zu bleiben, und deshalb erst spät zur Politik gefunden.[12] Plutarchs Erzählung ist offensichtlich stark | stilisiert; traditionelle, auch in anderen Biographien begegnende Elemente lassen sich leicht erkennen. Selbst wenn man nicht an Herakles am Scheidewege und an Chairephons Anfrage in Delphi über Sokrates denken mag: eine fast mythische Überhöhung ist unverkennbar. Wir werden nach der Glaubwürdigkeit von Plutarchs Erzählung fragen müssen.

Zuvor jedoch gilt es, einem Mißverständnis vorzubeugen und die bisher geübte einseitige Betrachtungsweise zu ergänzen. Bislang haben wir unser Augenmerk ausschließlich auf solche Äußerungen und Zeugnisse gelenkt, die Ciceros hohe Einschätzung der Philosophie deutlich werden ließen. Unser Beweisziel ist es jedoch nicht, Cicero als Philosophen zu stilisieren; es geht darum, die Stellung der Philosophie neben, oder ciceronischer gesagt: im Verein mit der politischen Betätigung zu erweisen. Gerade in der Verbindung von Philosophie und Politik sah er ja, platonische Gedanken aufgreifend, Heil und Rettung für die römische Republik. Wie wichtig Cicero

---

[12] Man hat den Besuch in Delphi bezweifelt; aber es sei daran erinnert, daß sich Cicero und Atticus in die eleusinischen Mysterien einweihen ließen: *leg.* 2,36; *Tusc.* 1,29 (?).—Zum späten Eintritt Ciceros in die Politik s. K. Kumaniecki, *Cicero. Mensch - Politiker - Schriftsteller*, Acta sessionis Ciceronianae Varsoviae habitae, Warschau 1960, 9-27, hier 22f. (Nachdruck in K. Büchner [Hg.], *Das neue Cicerobild*, Darmstadt 1971 [Wege der Forschung 27], 348-370, hier 365).

diese Verbindung war, hat er vor allem in den Büchern *Über den Staat* und *Über den Redner* ausführlich dargelegt.[13] |

Wir kommen zu einer Episode in der plutarchischen Biographie (4,6-7), in der dieses Ideal und Ciceros geistige Bestimmung, ja ich zögere nicht zu sagen: seine Sendung, in eindrucksvollster Weise symbolhaft konzentriert erscheint. Als Cicero noch unschlüssig war, ob er seiner Neigung und der Philosophie treu bleiben oder aber dem Drängen der Freunde und dem Rat des Antiochos folgen und sich wieder der Politik zuwenden solle, widmete er sich sowohl rhetorischen wie philosophischen Studien. Auf Rhodos besuchte er den berühmten Rhetor Apollonios Molon und gab ihm, auf dessen Wunsch in griechischer Sprache, eine Probe seines Könnens. „Als er geendet, staunten die Hörer und überschütteten ihn mit ihrem Lob. Doch Apollonios, der schon während der Rede keine Miene verzogen hatte, blieb lange in Schweigen versunken. Cicero fühlte sich dadurch fast

[13] Aber auch schon früher: In *De inventione* 1,1-5 fordert Cicero die Verbindung von Redekunst und Philosophie (zumindest indirekt unter Platons Einfluß), und um die Jahreswende 60/59 v. Chr. erklärt er im ungewöhnlich langen ‚Brief' 1,1 an Quintus, auf dessen philosophische Bedeutung Marian Plezia hingewiesen hat (s. oben Anm. 1), in der Person des Bruders sei diese Verbindung für dessen Provinz bereits erreicht, für den Staat in seiner Gesamtheit ‚vielleicht' erreichbar (*ep. Q. fr.* 1,1,29). Dabei denkt er selbstverständlich an sich selbst, ebenso *leg.* 3,14. Ohne Frage ist Ciceros Ideal primär von Platons bekannter Forderung abgeleitet, die Philosophen müßten zu Königen, die Könige zu Philosophen werden (*Staat* 473d, *7. Brief* 326b). In jüngerer Zeit sind auch hellenistische Einflüsse erwogen worden: Im Bericht des Areios Didymos über ‚die Ethik des Aristoteles und der anderen Peripatetiker' (Stobaios 2,7,13-26 = vol. 2, 116,19-152,25, hier 144,16f. Wachsmuth) ist neben der ‚praktischen' und der ‚theoretischen' eine ‚aus beiden zusammengesetzte' Lebensform genannt (σύνθετος ἐξ ἀμφοῖν). Joly (Thème philosophique [s. oben Anm. 6], 153f.) sieht in dieser Einteilung die Weiterentwicklung aristotelischer Gedanken; die Formulierung richte sich gegen die Verabsolutierung des βίος πρακτικός oder des βίος θεωρητικός durch Theophrast bzw. Dikaiarch; auch Cicero habe sich die Formel vom ‚gemischten' Leben zueigen gemacht (162-164). Eine Empfehlung des βίος σύνθετος findet Emanuela Andreoni Fontecedro (*Dibattito* 70-77) auch bei Panaitios (in Ciceros *De officiis*), während Reimar Müller (βίος θεωρητικός, 222f.) Panaitios eine Bevorzugung des βίος πρακτικός zuschreibt. Auf sichererem Boden stehen wir bei Antiochos von Askalon. Andreoni Fontecedro (*Dibattito* 88) erinnert an das bislang kaum beachtete (nur beiläufig Joly *Thème* 172) Zeugnis bei Augustin *civ. Dei* 19,3 (vol. 2, 355,22-24 Dombart/Kalb): *ex tribus ... illis vitae generibus, otioso, actuoso et quod ex utroque compositum est, hoc tertium sibi placere adseverant* (die *veteres Academici* ‚nach dem Zeugnis', d.i. in der Interpretation des Antiochos). Cicero war Antiochos, vor allem in der Ethik, vielfach verpflichtet, und er dürfte auch dieses Lehrstück gekannt haben. Aber er selbst spricht nirgends von einer ‚gemischten' oder ‚zusammengesetzten' Lebensform, während er Platons Ideal wiederholt ausführlich beschreibt. Der Einfluß des Antiochos sollte deshalb nicht überschätzt werden.

verletzt. Da sagte er schließlich: ‚Cicero, du verdienst Lob und Bewunderung, doch um Hellas tut es mir weh, wenn ich sehe, wie du den einzigen Ruhm, der uns blieb, zu den Römern bringst, Bildung und Beredsamkeit'" (παιδείαν καὶ λόγον, Übersetzung Wilhelm Ax). Man sieht sogleich, daß hier wiederum die beiden Grundzüge von Ciceros Wesen genannt sind: Philosophie, im weitesten und im besten Sinne, neben der Kunst der politischen Rede, und die sprachliche Formulierung macht deutlich, daß sie—Ciceros Überzeugung entsprechend—als eine Einheit gedacht sind. Nun verbindet jeder Leser die von Plutarch geschilderte Episode fast unausweichlich mit analogen Szenen und Äußerungen. An Sokrates' Prophezeiung über Isokrates (Platon, *Phaidros* 279a) fühlt man sich erinnert, dann sogleich auch an Ciceros Nachahmung dieses Motivs am Ende von *De oratore.* Das setzt den jungen Cicero auf Rhodos in Parallele zu Isokrates und zu Hortensius. Aber das ist bei weitem nicht alles. Je nachdem, wie man die Erzählung akzentuiert, bieten sich andere Assoziationen. Es geht einerseits um die Entdeckung einer Begabung, und da gibt es viel Vergleichbares, z.B. die legendäre Begegnung von Protagoras und Demokrit (Gellius 5,3), die in manchen Biographien punktuell zugespitzte Entdeckung Rimbauds durch Verlaine,[14] oder, um wieder zur römischen Antike zurückzukehren, die romanhaft ausgeschmückte Lesung des jungen Terenz bei Caecilius Statius (Donat, *Vita Terenti*, 3) und den Besuch des Accius beim alten Pacuvius in Tarent (Gellius 13,2,1-3). Ein anderer Aspekt ist der Kummer des Griechen Apollonios. Er beklagt es (οἰκτίρω), daß Griechenland nun | auch auf geistigem Gebiete unterlegen ist. Gram und Groll des Unterlegenen: Da mag man an die (chronologisch unmögliche) Nachricht denken, Aischylos habe, nachdem er im Agon dem Sophokles unterlegen war, Athen in tiefer Resignation verlassen (Plutarch, *Kimon* 8,7-9),[15] oder an Sullas angstvoll-resignierende Warnung, im jungen Caesar steckten viele Marii (Plutarch *Caesar* 1,4;

---

[14] Der sechzehnjährige Rimbaud hatte im Sommer 1871 einige Verse an den um zehn Jahre älteren Verlaine nach Paris gesandt und erhielt im September die berühmt gewordene Einladung: „... Venez, chère grande âme, on vous appelle, on vous attend". Der (verlorene) Brief wird zitiert nach E. Delahaye, *Rimbaud*, Reims 1905, 39f.—Weitere Beispiele aus der griechischen Antike bei O. Gigon, *Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie*, Museum Helveticum 3, 1946, 1-21.

[15] Ausführlich erörtert von Carl Werner Müller, *Zur Datierung des sophokleischen Ödipus*, Wiesbaden 1984 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, geistes- u. sozialwiss. Kl., 1984,5), 70-73.

Sueton *Iul.* 1,3), vielleicht auch an die absurden Gerüchte, der Wiener Hofkapellmeister Salieri habe Mozart, nachdem er dessen Genie erkannt hatte, heimtückisch vergiftet.[16] Aber der wichtigste Aspekt ist wohl der, daß hier etwas wie eine Übergabe symbolisiert ist: Griechenland reicht den geistigen Primat weiter an Rom. Es wäre interessant, dieses Motiv, gelegentlich als *traditio lampadis* bezeichnet, genauer zu verfolgen.[17]

Aber uns geht es ja nicht um Motivgeschichte, sondern um Cicero. Und da ist zu fragen: Verdient Plutarchs Molon-Episode, verdienen die anderen novellistisch anmutenden Details wie der Besuch in Delphi unser Vertrauen? Handelt es sich nicht um schematisch-typische Züge, um biographische Formeln, die, beliebig einsetzbar, nun eben von einem Routinier auch auf Cicero angewandt worden sind? Dieses Mißtrauen läßt sich leicht noch verstärken: Plutarch berichtet (*Cicero* 2,1) auch von einem Traum der Amme Ciceros, nach dem das von ihr genährte Kind einst den Römern Rettung bringen werde. Ich wage die These, daß Plutarch trotz dieser Bedenken ein ungewöhnlich wichtiger Zeuge für Ciceros geistige Entwicklung und für seine Selbstauffasssung ist.

Zwei Wiener Gelehrte, der Psychoanalytiker Ernst Kris und der Kunsthistoriker Otto Kurz haben 1934 in einer gemeinsamen Studie[18] darauf hingewiesen, daß in zahllosen von ihnen untersuchten | Künstlerbiographien ein fester Bestand von Begebenheiten regelmäßig wiederkehrt (darunter auch das Motiv ‚Erkennung des Genies'), und haben gezeigt, daß dieser Befund nicht gegen die Glaubwürdigkeit der einzelnen Biographie spricht. Die Künstler hätten vielmehr wirklich

---

[16] Über Mozarts Verhältnis zu Salieri immer noch gut unterrichtend O. Jahn, *W. A. Mozart*, Leipzig [3]1889-1891, Bd. 1, 726-728, über die angebliche Vergiftung Bd 2, S. 639 Anm. 7.

[17] Eine zusammenfassende Darstellung ist angekündigt von W. Suerbaum, *Untersuchungen zur Selbstdarstellung älterer römischer Dichter*, Hildesheim 1968 (Spudasmata 19), S. 78 Anm. 243 (dort weitere Beispiele).—Zum Motiv des Übergangs der kulturellen Hegemonie von einer Nation auf eine andere (Orient - Griechenland - Rom - Frankreich) s. F. Worstbrock, *Translatio artium. Über die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie*, Archiv für Kulturgeschichte 47, 1965, 1-22 (ohne Erwähnung der Molon-Episode).

[18] *Die Legende vom Künstler. Ein historischer Versuch*, Wien 1934; englische Übersetzung mit Ergänzungen von Kurz und einem Vorwort von E. H. Gombrich: *Legend, Myth and Magic in the Image of the Artist. A Historical Experiment*, New Haven u. London 1979; italienische Übersetzung: *La leggenda dell'artista*, Torino 1980; ergänzte deutsche Neuausgabe u. d. T. *Die Legende vom Künstler. Ein geschichtlicher Versuch*, Frankfurt/Main 1979 (Edition Suhrkamp 1034 = N. S. 34).

ihren Vorgängern ‚nachgelebt': es bestehe eine Wechselwirkung zwischen den vorgegebenen, den Nachfolgern gut bekannten Lebensabläufen der ‚Vorgänger' innerhalb der jeweiligen Gruppe, und dem konkreten Ablauf des nachfolgenden Lebens „in der Spur". Thomas Mann hat die These von Kris und Kurz mit nachhaltiger Zustimmung aufgegriffen und durch weitere, meist der Antike entnommene, über den Bereich der bildenden Kunst hinausgehende Beispiele gestützt.[19]

Ob man dem Freud-Schüler Kris darin folgen soll, daß dieses „In-der-Spur-Gehen" weithin unbewußt geschieht, daß der Einzelne meint, ihm „geschehe" das, was in Wahrheit sein eigenes Unbewußtes „mache", bleibe dahingestellt. Aber daß man gerade in der Antike, in Rom mehr noch als in Griechenland, „zitathaft" lebte, etwas in seiner Art als musterhaft Empfundenes weiterzuführen suchte, das Leben eines Standes, einer Klasse, eines Berufes als zeitlosen Typos wieder vorzustellen suchte, das wird man Kris/Kurz und Thomas Mann gerne zugeben.[20] Es trifft genau mit dem zusammen, was uns Thaddäus Zielińnski über Cicero gelehrt hat: er hatte einen scharfen Blick für das Allgemeine im Besonderen, der ihm half, die Vielfalt menschlicher Charaktere in Typen zu gliedern: „Ein passendes Erinnerungsbild der Legende (vereinigt sich) mit dem jeweilig begegnenden Menschen" (*Cicero im Wandel der Jahrhunderte*, Leipzig und Berlin ²1902, S. 187). Zieliński spricht einprägsam von | „Verformelung". Vieles deutet darauf hin, daß Cicero schon früh solche „Formeln" als

---

[19] *Freud und die Zukunft*. Vortrag, gehalten in Wien am 8. Mai 1936, zur Feier von Sigmund Freuds 80. Geburtstag, zuerst in: Imago 22, 1936, 257-274 = *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Frankfurt am Main/Berlin 1955, 499-523, hier 512-518. Thomas Mann bezieht sich primär auf einen von Kris kurz zuvor publizierten Aufsatz: *Zur Psychologie älterer Biographik, dargestellt an der des Künstlers*, Imago 21, 1935, 320-344, später überarbeitet u. d. T. *The Image of the Artist* = Kapitel 2 von *Psychoanalytic Explorations in Art*, New York 1952 (Nachdrucke).

[20] Unabhängig von Kris und Kurz ist Janet Fairweather in einer bahnbrechenden Abhandlung stereotypen Motiven in den Lebensbeschreibungen antiker Dichter und Schriftsteller nachgegangen *(Fiction in the Biographies of Ancient Writers*, Ancient Society 5, 1974, 231-275). Sie hat wichtige Kriterien zur Scheidung von Wirklichkeit und Fiktion erarbeitet und dabei auch die Möglichkeit der bewußten Nachahmung eines ‚Vorläufers' erwogen (260f., 267f.). Leider gibt sie nur zwei Beispiele (260f.: Selbstmord durch Nahrungsverweigerung für viele Philosophen bezeugt; 267f.: Oppian erhielt wie Choirilos für jeden Vers ein Goldstück); daß sich Horaz wie vor ihm Isokrates mit einem Wetzstein verglichen hat (267), ist kaum ein biographischer Zug.—In den verdienstvollen Arbeiten von Mary Lefkowitz (s. vor allem *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore 1981, weitere Titel dort 179), die Fairweathers Ansatz weiterführt, ist das ‚zitathafte' bewußte ‚Nach-Leben' nicht erwähnt.

Vorbilder gewählt und ihnen nachgelebt hat.[21] Es ist gut möglich, daß er, dem Formelbild eines jungen Philosophen folgend, wirklich in Delphi war; es ist wahrscheinlich, daß er Apollonios Molon aufgesucht hat, um von ihm ein ermutigendes Urteil zu hören. Freilich hat er dann wohl, im Banne seiner ‚Lebensformel', Molons Ausspruch in einer Weise zugespitzt, die ihm aus der Literatur vertraut war. Die drei eben umrissenen Motive: Entdeckung der Begabung, Resignation des Unterlegenen, Übergang der geistigen Vorrangstellung, dürften seine Zutat sein. Auch andere Details des plutarchischen Bios mögen von ihm nicht erlebt, sondern zur Ausfüllung des von ihm als vorbildhaft angesehenen Lebensbildes frei erfunden sein.

Aber weshalb von Cicero? Nicht vielmehr von Plutarch? Hier bleiben wir auf Vermutungen angewiesen. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß es für Cicero leicht war, in die Tradition einzugreifen und sein Bild bei Zeitgenossen und bei der Nachwelt selbst mit zu prägen, modern ausgedrückt: Imagepflege zu betreiben.[22] Sein Freigelassener Tiro war seit langem daran, Material für eine Cicero-Vita zu sammeln, und es bedarf keiner allzu lebhaften Phantasie, um sich vorzustellen, daß Cicero, der mehrfach biographische Arbeiten über sich selbst verfertigt, erbeten und bestellt hat, dem braven Tiro massive Ratschläge und Anweisungen für die große Biographie erteilt

[21] Eine eng verwandte Form der Unterordnung unter ein Vorbild ist es, wenn Cicero sich in mehreren Schriften durch zum Teil äußerst subtile Andeutungen in Parallele setzt zu römischen Großen, aber auch zu griechischen Philosophen (Beispiele und weiterführende Literatur in Vf. *From Athens to Tusculum*, Rhetorica 6, 1988, 215-235 [s.u. S. 172-192]). Plezia (*De la philosophie* ... [vgl. oben Anm. 1], 390) vermutet mit guten Gründen. daß Cicero sein Gedicht *De consulatu* mit einer ähnlichen Vision schließen ließ wie später *De re publica*: Kalliope könnte Cicero, wie in *De re publica* der ältere Scipio seinem Enkel, den überirdischen Lohn für verdiente Staatenlenker dargelegt haben. Wenn das richtig ist, ist es ein weiteres Beispiel für Ciceros Neigung, jede geeignete Analogie zu als vorbildhaft empfundenen Lebensläufen (auch auf fiktionaler Ebene) nachdrücklich herauszustellen.

[22] Die Sache war im Altertum gut bekannt: Der ältere Scipio verfügte nach Livius (26,19,3) über eine ‚gewisse Technik' (*ars quaedam*), die Gerüchte über seine göttliche Abstammung weder zu bestätigen noch zu entkräften, und steigerte dadurch sein Ansehen; auch Alexander, Augustus und andere widersprachen solchen Annahmen nicht. Numa Pompilius hat angeblich (Livius 1,19,5) die Zusammenkünfte mit Egeria nur fingiert, um seinen Vorschlägen beim Volke leichter Gehör zu verschaffen. Terenz nährte mit Fleiß das Gerede, hohe Persönlichkeiten seien ihm beim Schreiben behilflich (Donat. *vita Ter.* 4: *numquam nisi leviter refutare conatus*). Diese und andere bewußte und zweckorientierte ‚Anreicherungen' der eigenen Lebensumstände (auch die lediglich von späteren Biographen unterstellten) hoffe ich demnächst im Zusammenhang zu behandeln.

hat. Plutarchs Bios aber basiert weitgehend auf Tiros Werk,[23] | und das heißt: Cicero ist mit größter Wahrscheinlichkeit bei Plutarch im ganzen so dargestellt, wie er selbst es wünschte, wie er selbst sich sah.[24]

Die symbolhafte Zuspitzung der Molon-Episode mit allen ihren weitreichenden Implikationen geht auf ihn selbst zurück: Er sah sich als denjenigen, der die kulturelle Überlegenheit endgültig von Griechenland nach Rom übergehen ließ, und zwar in einer in Griechenland nie gekannten Verbindung von Philosophie und Politik. Freilich war die Verbindung das Ideal und wurde als solches nicht erreicht. Im Leben hatte Cicero zu wählen zwischen Philosophie und Politik. Er entschied sich für die Politik; nur wenig Zeit blieb ihm in den guten Tagen für seine philosophische Neigung, und wenn er sich in erzwungener Muße dem philosophischen Werk widmen konnte, war er nicht glücklich. Er konnte sich wohl nicht anders entscheiden. Seine Doppelbegabung wurde ihm zum Fluch. Eindrucksvoll formuliert hat es Kazimierz Kumaniecki: Es war ein „von tiefer Tragik gezeichneter Weg“, den Cicero zu gehen hatte: seit dem Konsulat habe er als Politiker stets auf der Seite derer gestanden, die eine Niederlage erleiden sollten.[25]

Die von uns im ersten Teil dieser Ausführungen betrachteten Stellen aus den Briefen an Atticus zeigen, daß Cicero seine Entscheidung für die Politik oft bedauert hat; und auch wir sind versucht, sie zu bedauern. Vielleicht hätten wir, wenn Cicero den βίος θεωρητικός gewählt hätte, ihm ein noch reicheres philosophisches Œuvre zu verdanken? Und er selbst wäre wohl glücklicher gewesen, wie

---

[23] So Hermann Peter, *Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer*, Halle 1865 u.a. Daran halte ich fest gegen A. Gudeman, *The Sources of Plutarch's Life of Cicero*, Boston 1902 (Publications of the University of Pennsylvania. Series in Philosophy and Literature 3,2) und J. Glucker, *Cicero's Philosophical Affiliations*, in: J. Dillon / A. A. Long (edd.), *The Question of Eclecticism*, Berkeley / Los Angeles / London 1988, S. 34-69 hier 55f.

[24] In einem Falle freilich hat er selbst nicht mehr retuschierend eingegriffen. Plutarch (*Cicero* 48,3) berichtet, Cicero habe beim Anblick seiner Häscher die Sänfte niedersetzen lassen und keinerlei Erregung gezeigt. Nach Livius (bei Seneca *suas.* 6,17) waren Ciceros Begleiter bereit, für ihn zu kämpfen, um ihm doch noch ein Entkommen zu ermöglichen. Aber er habe auf die Flucht verzichtet mit den Worten: *moriar in patria saepe servata.* Dazu Kumaniecki (*Cicero* [vgl. oben Anm. 12], 27/370) nach Giordano Bruno: „Se non è vero, è ben trovato“. Es sei erlaubt, eine Begründung hinzuzufügen: Wenn es ‚erfunden‘ ist, dann deshalb ‚gut‘, weil sich Cicero genau so verhält wie Sokrates, der Kritons Rettungsvorschlag ablehnt (Platon *Kriton* 50b u.ö.)—aber viel spricht dafür, daß es wahr ist, und dann ist die Vermutung erlaubt, daß Cicero noch im Tode ein Vorbild vor Augen hatte.

[25] *Cicero* (vgl. oben Anm. 12) 21/363.

Petrarca klar gesehen hat (*fam.* 24,4,7): *Ah quanto satius fuerat, philosopho presertim, in tranquillo rure senuisse, de | perpetua illa, ut ipse quodam scribis loco, non de hac exigua vita cogitantem, nullos habuisse fasces, nullis triumphis inhiasse, nullos inflasse tibi animum Catilinas. sed hec quidem frustra.*[26]

---

[26] Mit der Schlußformel dürfte mehr gemeint sein als die banale Tatsache, daß Cicero nach dem Tode seine Lebenswahl nicht mehr ändern könne: Auch Petrarca wird gewußt haben, daß seine Äußerung einseitig ist; auch er wird sich den rastlosen Konsular nicht wirklich in ‚ruhiger ländlicher Umgebung' haben vorstellen können. Es ist eine gute Fügung, daß Maristella Lorch noch im Rahmen dieses Colloquiums Cicero eine Antwort aus dem Jenseits formulieren und damit die andere Seite seines ambivalenten Wesens hervortreten läßt [*In defense of negotium: Cicero answers Petrarch (‚edited' by M. L.)*, in: Ciceroniana n.s. 7 (1990) 207-214].—Für wertvolle Hinweise danke ich Michael D. Reeve (Cambridge) und Werner Suerbaum (München).

10

FROM ATHENS TO TUSCULUM

RECONSIDERING THE BACKGROUND OF CICERO'S *DE ORATORE*

No one can expect fundamentally new discoveries and insights about the local and historical setting of our dialogue. The scenery of *De oratore* has been dealt with repeatedly;[1] the facts are firmly established and basically undisputed.[2] | What may be done is to add some minor detail hitherto unnoticed. These additions are not spectacular and fit in very well with what is generally assumed and accepted. But they still might help to give a clearer idea of both Cicero's literary background and of his aims and ambitions as an author. My paper is threefold. First, I shall deal with the Platonic

[1] Wilhelm Kiaulehn, "De scaenico dialogorum apparatu," Diss. Halle, 1913 (*Dissertationes Philologicae Halenses* 23, 2, pp. I-VII, 147-244), pp. 175-76; Ernst Becker, "Technik und Szenerie des ciceronischen Dialogs," Diss. Münster, 1938, p. 26; Michel Ruch, "Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron," Paris, 1958 (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 136), pp. 197-202; Anton Daniel Leeman/Harm Pinkster, *M. Tullius Cicero. De oratore libri III. Kommentar*, vol. 1, Heidelberg, 1981, pp. 76-77; vol. 2, Heidelberg, 1985, pp. 202-203, 213.

[2] Particular attention has been paid to a number of Platonic features, ranging from outright imitation to hidden allusions: Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, vol. 1, (Leipzig, 1895), pp. 486-488; Max Pohlenz, "Cicero *De re publica* als Kunstwerk," in: *Festschrift Richard Reitzenstein*, (Leipzig and Berlin 1931), p. 71; Gallus Zoll, "Cicero Platonis aemulus," (Diss. Zürich, 1962), pp. 98-105; Leeman/Pinkster, vol. 1, pp. 65-67. These are the principal findings: a. In *De or.* 1 the scenery of Plato's *Phaedrus* is explicitly evoked, but Cicero's talk is set in a carefully chosen contrast: see our section I. There are some verbatim quotations: *Phdr.* 229b ὑδάτιον = *De or.* 1.28 *acula;* 229c δύ' ἢ τρία στάδια = 1.28 *duobus spatiis tribusve* (first noticed by Leeman/Pinkster 1, pp. 99-100). b. As in *Phaedrus*, in *De or.* a main character "recants" what he had said before ("palinodia"): see our section I, towards the end. c. Catulus' and Crassus' praise of Hortensius (*De or.* 3.228f.) is modelled after Socrates' prophetical praise of Isocrates (*Phdr.* 279a). d. As Plato's *Phaedo*, *De or.* immediately precedes the main speaker's death ("swan-song idea," "Phaidonstimmung"): see our section III. e. Cicero withdraws old Scaevola after book 1 as Plato had withdrawn Cephalus at the end of *Republic* book 1 (see Cicero *Att.* 4.16 = 89 Shackleton Bailey, 3) f. Crassus' thoughtful attitude (*De or.* 3.17) and his ever renewed reluctance to go on are strongly suggestive of Plato's Socrates.

models, secondly with the local setting, and lastly with the fictitious date of the dialogue and its far reaching implications: This order follows the progression in the text itself, since each of these topics happens to appear successively in the introductions to the three books of the dialogue.

I

So let us have a look at Book One first. The scenery is described in 1.28: Crassus and his guests decide to settle under a widespreading plane-tree, not only to enjoy its shade but also to follow the example of Socrates in Plato's *Phaedrus*.[3] The implications of this setting have been discussed almost *ad nauseam*. It has been pointed out, and very rightly so, that despite many obvious correspondences, there are also highly significant differences: Socrates and his friend converse in free and untouched nature—there is a fresh stream, the song of the cicadas, the stifling heat of high noon. The Romans promenade through artificial landscape, through a sophisticated park, and they are not in search of shade (the park has shadowy places all over)—they are led by sentimental literary associations. Socrates' feet are bare; it goes without saying that Crassus and his friends wear elegant sandals. And why should we omit the charming detail cherished by all commentators: The Athenians lie down in wild-growing grass; the Romans quite happily make use of marble seats and of the cushions provided by their thoughtful host.[4] |

There can be no doubt as to the meaning of these changes. Cicero is a "late-comer," an epigone. He lacks the freshness and originality of Socrates and Plato, and he is aware of it.[5] He is of a weaker genera-

---

[3] *Phdr.* 229a, b; *De or.* 1.28-29.

[4] Hirzel, *Dialog* 1, p. 491; Anne-Marie Guillemin, "Le legs de Cicéron," *Revue des Études Latines* 34 (1956), pp. 159-178, esp. p. 161; Zoll, *Cicero Platonis aemulus*, p. 98; Leeman/Pinkster vol. 1, p. 66.—"Sitting down" in most of Cicero's dialogues marks the beginning of the conversation proper: *De or.* 3.18, *Rep.* 1.18; *Leg.* 2.7; *Br.* 24; *Luc.* 9; *Ac.* 1.14; *Div.* 2.8; *Fat.* 8; see Ute Haß-von Reitzenstein, "Beiträge zur gattungsgeschichtlichen Interpretation des *Dialogus de oratoribus*," (Diss. Köln 1970), pp. 64, 68, note 201; see further Hirzel, *Dialog* 1, p. 528 n. 1; A. S. Pease on *Div.* 1.8.

[5] In this he is strongly influenced by the current "classicist" movement of the philosophical schools, especially by Antiochus of Ascalon who fostered the veneration of the "great old" thinkers (*veteres illi*); see Annemarie Lueder, "Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon," (Diss. Göttingen 1940), pp. 59-61; Olof Gigon, "Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros,"

tion, hence the marble seats and the cushions. A pair of opposites coined by Friedrich Schiller[6] fittingly describes the contrast: Plato's Socrates is "naïve"; he is uninhibited by philosophical and literary traditions. He simply puts forward what seems right to him here and now. The Romans on the other hand cannot help but be "sentimental": it is no longer possible to treat philosophical topics as if nothing had been thought and written before. Whatever is said is said with at least a side glance at the past: to a past which is considered to be superior to the present, even exemplary. The legacy of this great past is felt both as a wealth of wisdom and as a burden. All this is well known and perfectly true.

And yet some modifications are indicated. Let us start with a more thorough look at the respective sceneries. True, the Ilissos valley is natural landscape,[7] but there too, as in Tusculum, are reminiscences of a remote past. Phaedrus reminds Socrates (229b) it was this very region where Oreithyia was said to have been carried off by Boreas. The Athenians, then, discuss the authenticity of the myth: Did it really happen? This may seem rather far-fetched a | correspondence between the park in Tusculum and the Ilissos valley. But my point can be strengthened. There is another remarkable counterpart to Crassus' Platonic plane tree—the "oak of Marius", mentioned at the very beginning of Cicero's *De legibus*.[8] Not only are both talks staged in the shade of the respective trees; the two scenes are linked together by one and the same thought: what matters is not the physical tree, but the tree as a literary symbol (*De orat.* 1.28; *leg.* 1.1). Just as the Ilissos

---

Entretiens Fondation Hardt 3, 1955 (1957), pp. 25-59 (reprint in: K. Büchner, ed., *Das neue Cicerobild*, [Darmstadt, 1971], pp. 229-258).

[6] "Über naive und sentimentalische Dichtung", first complete edition in Schiller's *Kleinere prosaische Schriften*, vol. 2, Leipzig, 1800.

[7] Note, however, that there is a sanctuary of "some Nymphs and of Achelous" (*Phdr.* 230b). In a recent article ("Sokrates am Ilissos. IG I^3 1, 257 und die Eingangsszene des platonischen 'Phaidros,'" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 69 [1987], pp. 15-19), Hermann Lind has drawn attention to an inscribed stele (440-420 B.C.) forbidding the soaking of hides in the Ilissos and the throwing of refuse into the river. As a consequence of this decree, the notorious tanners' stench may have faded away from the valley by about 415 (fictitious date of the *Phaedrus*) or by 370 B.C. (the date of composition); more likely it persisted. In any event, what Plato describes is far from being untouched nature: it is "literary landscape," possibly in deliberate contrast to the real "ecological" situation.

[8] *Leg.* 1.1. Out of this tree Marius received an encouraging omen: an eagle flew up from it who had just killed a serpent. This was told by Cicero in his lost poem "Marius" (quotations *Leg.* 1.2; *Div.* 1.106).

plane is nourished by Plato's immortal writings, not by the tiny stream (*acula illa*), so the oak tree in Arpinum will live forever because of Cicero's poem on his famous compatriot.[9] Moreover, *De legibus* (1.3) contains a reference to the Boreas-Oreithyia myth, which is made parallel to the story of Marius receiving a favourable omen out of the oak. We have seen Socrates and Phaedrus questioning the authenticity of the Boreas myth—just so this myth and the Marius episode are questioned by Cicero and his guests in Arpinum. The Marius episode, in turn, is tied to *De oratore* by the idea of a tree "sown by a poet." It may be objected that both dialogues, *Phaedrus* and *De legibus* 1, are set close to the place where the event was supposed to have taken place, whereas in *De oratore* 1 Socrates and Phaedrus are only mentioned, and no remarkable event ever actually happened in Crassus' garden. But this is not a strong objection. Cicero deliberately blurs the border-line between history, myth, and legend. He did not take any of the events to be historical in a narrow sense; their actual location, therefore, was not of great interest for him. Thus, I would argue that not only is Plato's *Phaedrus* in a sense the historical background for *De oratore*, but, in all likelihood, the idea of an historical background is itself borrowed from the *Phaedrus*. As Boreas and Oreithyia are mentally "present" in the Ilissos valley, so are Socrates and his companion in the Tuscan park.

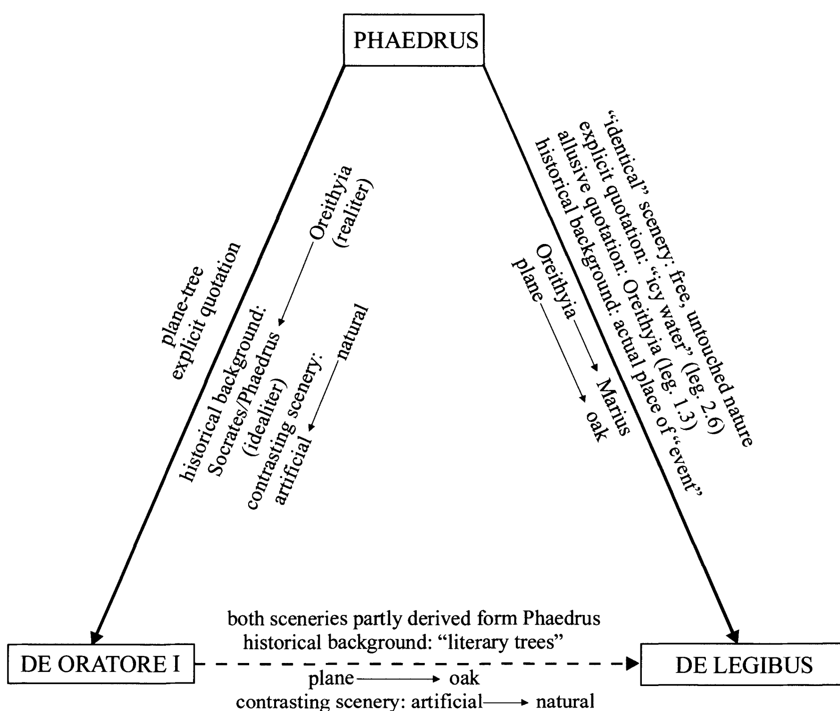
There are more features common to *De legibus* and the *Phaedrus*. Both dialogues are held in the open, in virgin nature; both are held near a rivulet or stream, and Cicero makes this very detail explicit in a later scene of *De legibus* (2.6): Atticus mentions Socrates at the Ilissos, but hardly dares to imitate him in the icy water of the Liris | near Arpinum.[10] Thus we get a sort of triangular interrelation between Plato's *Phaedrus*, *De oratore* 1 and *De legibus*,[11] and it is both fascinating and puzzling to compare them to one another.

---

[9] Cicero, here, draws a neat parallel between Plato and himself: what Plato did for the plane, he did for the oak; cp. below (section III) on *De or.* 3,14-15.

[10] See Max Pohlenz, "Der Eingang von Ciceros Gesetzen", *Philologus* 93 (1938), pp. 102-127, esp.107-108. Hirzel, *Dialog*, vol. 1, p. 475 n. 2 notes that both, Phaedrus and Cicero, function as "guides."

[11] It is part of a wider "network." *De legibus*, e.g., has its own "links", too: a. It is clearly influenced by Plato's *Laws*. Both talks are "itinerant": the Cretan company walks from Cnossus to the cave of Zeus (625b, 632e, 685a, 722a), the Romans ramble down from the grove to the riverside (*Leg.* 1, 1, 14, 15). For further details see Hirzel, *Dialog*, vol. 1, pp. 473-477; Peter Lebrecht Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma, 1969 (Collana di Studi Ciceroniani. 4), pp. 48 with n.



It becomes obvious, for example, that just the same contrast we noticed between the scenery of Plato's *Phaedrus* and of *De oratore* 1, i.e. between wild and civilized nature, holds true between *De oratore* | and *De legibus*. This, too, is made explicit by Cicero: Crassus' park is full of artificial paraphernalia such as *sessiones*, *exedrae*, *gymnasia*;[12] in *De legibus* 2, Atticus emphatically scorns all forms of luxurious and unnatural decoration: all this is simply ridiculous compared to un-

---

50, 69-70. After Schmidt's thorough investigations it is now generally agreed that *Leg.* was written (as Cicero's third dialogue) shortly after rep., i.e. 53/52 B.C. b. On *De legibus* contrasting with *De re publica* ("intimate privacy vs. elevated style of elder statesmen") see Olof Gigon, "Literarische Form und philosophischer Gehalt von Ciceros *De legibus*," in: O. G., *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität* (Zürich / München, 1977), pp. 356-377, esp. 357 (= Ciceroniana n.s. 2 [Atti del II Colloquium Tullianum], Roma, 1975, pp. 59-72, esp. 60). The respective sceneries add to the contrast.

[12] *De or.* 3.20; see below section III. To be sure, there are *spatia* and *sessiones* in Arpinum, too. But they are just casually mentioned; the talk is staged elsewhere.

adorned nature.[13] There is no need to dwell on further comparisons. Suffice it to say that there is an intricate network of relations and allusions between Cicero's early dialogues and the *Phaedrus.*

Let us pause here briefly for some more general considerations. Young nations such as Rome by definition do not have much of a history, let alone a mythology. Nevertheless there seem to be two features common to such nations. On the one hand, some sort of tradition is adopted from elsewhere; on the other hand, all relics and reminiscences of the new nation's history are carefully kept and cherished, be they genuine or fictitious. Crassus' *gymnasia* are a good example of the attachment to the elder Greek tradition; the Marian oak is representative of the Romans' attempts to create a history, and what is more, a mythology of their own. There are many more examples in the Roman world, but there are also examples in the United States: transferred place-names, quite often taken from classical antiquity,[14] classical revival as a highly popular architectural style, replicas of historical buildings etc. All this bears witness of the attachment to the Old World. Yet countless historical highway markers (a very special feature which I do not think exists in any other country)[15] evoke the necessarily short history of the United States. Marius' oak made me think of a visit to a garden in Virginia once owned by James Madison[16]—a garden most impressive by itself; the really distinctive feature, however, was not its beauty, but its association with the former owner, and the fact | (if it is a fact) that the garden had been designed by General Lafayette. In another estate in Southern Virginia, called Bremo[17] (not very far from Montpelier), one finds a cow barn,

[13] *Leg.* 2.2 ... *magnificas ... villas et pavimenta marmorea et laqueata tecta contemno; ductus vero aquarum quos isti Nilos et Euripos vacant, quis non cum haec* (the banks of Liris and Fibrenus) *videat inriserit?*—Note that in *Leg.* 1 the friends converse while walking; in *De or.* 1 the situation is less "natural": the group is formally seated.

[14] See Allan Wolk, *The Naming of America* (New York, 1977), esp. pp. 121-144: "Classical names"; for reference: George R. Stewart, *American Place-Names: A concise and selective dictionary for the continental United States of America* (New York, 1977).

[15] The official handbook "State Historical Markers of Virginia", 6th edition, 1948, lists well over 1000 of them—just for one state.

[16] Montpelier, Orange County, Virginia.

[17] Fluvanna County, Va. See *Thomas Jefferson Architect: Original designs ... with an essay and notes by Fiske Kimball* (Boston, 1916; reprint New York, 1968), p. 74. Bremo is now considered to have been built "under the direct influence of Jefferson's neoclassical revival," not by Jefferson himself: Desmond Guinness/Julius Trousdale

still in use, nicely decorated with Doric columns and a tiny bell tower, and in the tower there is a bell given to the owner by the same Lafayette who brought it over from France. And here, too, the designer must be mentioned—it is Thomas Jefferson. I tell these details not for the purpose of ridicule, but to make a double confession. First, I frankly admit that it did make a difference to me that the garden was designed and the bell was given by Lafayette. Not that I am an admirer of Lafayette. I do not know much about him. But somehow (I apologize for this vague word but I do not know a better one), somehow a historical dimension is added to the garden and to the cow barn by the bare fact that a man like Lafayette enters into the record. And this historical dimension, invisible as it obviously is, tends to become a factor in my aesthetic evaluation. So here is my second confession: I am at a loss to explain this phenomenon, and yet I feel subject to it. It is my conviction that many people feel the same way, and Cicero demonstrably did.[18]

But let us go back to safer ground—to the scenery of *De oratore*. We looked at the plane-tree and considered its interrelation with the tree on the Ilissos and with Marius' oak in Arpinum. There is more to be said on the *platanus*. In *De oratore* (1.28), the first impression is that Crassus and his friends just accidentally pass by a tall tree which happens to be a plane. But this, of course, is out of the question. The plane tree is part of Cicero's staging, and, in a way, of Crassus' staging, too: it is an essential element in the | sophisticated design of his park. For the plane is not just a tree, like other trees. It is, as Grimal[19] put it, "l'arbre par excellence des hérôa." The Athenian Academy was a ἡρῷον and so, quite fittingly, adorned by planes. The πλάτανοι of the Academy were famous for their size; Pliny in his *Natural History* gives a precise calculation of the extension of their

Sadler jr., *Mr. Jefferson Architect* (New York, 1974), pp. 164-172 (p. 166: photograph of the barn).

[18] *Leg.* 2.4 (Atticus speaking) *Movemur ... nescio quo pacto locis ipsis, in quibus eorum, quos diligimus aut admiramur, adsunt vestigia*; *Fin.* 5.2 (Piso speaking) *natura ... hoc ... datum ... an errore quodam, ut, cum ea loca videamus, in quibus memoria dignos viros acceperimus multum esse versatos, magis moveamur quam si quando eorum ipsorum aut facta audiamus aut scriptum aliquod legamus?* ibid. 4 (Cicero to Piso) *tibi ... adsentior usu hoc venire, ut acrius aliquanto et attentius de claris viris locorum admonitu cogitemus.* See Heinrich Dörrie, "Vestigia summorum virorum," *Grazer Beiträge* 7 (1978), pp. 207-220.

[19] Pierre Grimal, *Les jardins romains,* 3e édition, Paris 1984, p. 176.

roots.[20] Cicero must have known of these πλάτανοι; he may even have seen some of them,—that is, if Sulla in 87 B.C. did not cut them all down.[21] But in any event, the trees would have still been very much in the Athenian consciousness in 79 B.C. when Cicero stayed in Athens. It is safe to say that he must have associated plane-trees with Plato's Academy, and that is why I am tempted to see in the beginning of Scaevola's suggestion a slight pun: *Platonis Phaedrus* in the shade of a *platanus*. But this can hardly be proved.

So far, we spoke of Crassus' park and its decoration. But it is quite unlikely that the historical Crassus ever owned a place like the one described by Cicero. To quote Grimal[22] again, it was Pompey the Great who brought "in his luggage from the East" the idea of Greek garden accessories such as *exedrae*, *gymnasia*, *palaestrae*, etc. Most commentators, therefore, agree that what is described in *De oratore* is not Crassus' but Cicero's park in Tusculum.[23] We know from many passages in Cicero's treatises and letters that this park had an elaborate iconography; there were two *gymnasia*, an upper one and a lower one, one of them being called *Academia*.[24] It is a safe guess that this "Academy" was planted with plane-trees.[25] All those readers of *De oratore* who were familiar with Cicero's Tusculum estate would have quite naturally associated the | *platanus* pointed out by Scaevola with the *platani* in the Tusculanum—or even identified the specific tree if there was a particularly eminent one. Cicero's poem, "Marius," clearly presented an analogous identification, and the actual recognition is depicted at the beginning of *De legibus*: ... *haec Arpinatium quercus agnoscitur*. Just so, I fancy, after reading *De oratore* 1, a visitor to Cicero's Tusculanum might have said: *agnoscitur Scaevolae platanus*. To sum up, a plane as an essential part of the

---

[20] *Naturalis historia* 12.9 (on plane-trees): *celebratae sunt primum in ambulatione Academiae Athenis, cubitorum XXXIII radice ramos antecedente.*

[21] Plutarch, *Sulla* 12.4.

[22] Grimal, *Jardins* p. 177.

[23] E.g. Grimal, *Jardins,* p. 105 n. 7.

[24] Cicero, *Tusc.* 2.9; 3.7; *Div.* 1,8. The *gymnasia* are mentioned from December 68 B.C. onwards: *Att.* 1.6=2 Shackleton Bailey, 2; 1.9=5.2; 1.10=6.3; 1.4=9.3; 1.1=10.5; *fam.* 7.23.2; Q. fr. 3.9.7.

[25] Planes were a prominent feature of Atticus' Amaltheion, too: *Leg.* 2.7 (see Grimal, *Jardins*, p. 304). Gigon (*Literarische Form* 375/71) may be right in assuming that the Buthrotum planes are mentioned to back up the immediately preceding reference to the icy stream (2.6). If so, there is an elaborate contrast, once more, in Cicero's twofold "quotation" of the *Phaedrus*: actual dialogue in the free nature of Arpinum, "sentimental" decoration in distant Epirus.

scenery is bound to evoke meaningful connotations—Greek ἡρῷα in general, Plato's Academy, Cicero's garden in Tusculum. Chronologically speaking, the association simultaneously moves in two directions: from the fictitious date of 91 B.C. back to the past, and onward to the future, i.e. to 55 B.C. when *De oratore* was composed. We shall see a similar chronological device later on.

Before we go on to look at the scenery of book 2, let me note briefly a further detail on the Platonic background of our dialogue. One of the most conspicuous features of Plato's *Phaedrus* is Socrates' παλινῳδία. Is there anything of the kind in *De oratore*? Gallus Zoll, to my knowledge, was the first to ask this question, and he answered it in the affirmative. He pointed to a number of passages where Crassus almost regrets his long speech of book 1. He feels uneasy since he behaved *inepte*. These qualms Zoll, convincingly, compares with Socrates' δαιμόνιον.[26] He has, however, to admit that an actual recantation of Crassus simply does not exist: what Crassus says in books 2 and 3 is wholly consistent with book 1. But there is indeed a παλινῳδία which, strangely enough, has not yet been noticed. It is Antonius who changes his opinion radically; his new views are formulated in his short speech in the beginning of book 2 (28-38). There are several analogies to Socrates' second speech; it is most conclusive to compare Crassus' emphatic approval with Phaedrus' compliment to Socrates: Each of the second speeches is judged "far superior" to the previous one, the latter being judged as poor "workmanship." (Note that Lysias is called a "speech-writer," λογογράφος, "with all expressions of abuse.")[27] |

[26] Zoll, *Cicero Platonis aemulus,* pp. 99-105. For a different interpretation of Crassus' *ineptia* see Anton Daniel Leeman, "Ironie in Ciceros *De oratore*," in: A. D. L., *Form und Sinn: Studien zur römischen Literatur (1954-1984)* (Frankfurt a. M., Bern etc., 1985), pp. 39-47, esp. 43-44.

[27] Plato *Phdr.* 257c. Crassus, commenting on Antonius' first speech (*De or.* 1.263): *operarium nobis quendam ... oratorem facis, atque haud scio an aliter sentias* ...; Crassus after Antonius' second speech (2.40): *nox te ... nobis ... expolivit hominemque reddidit. nam hesterno sermone unius cuiusdam operis ... remigem aliquem aut baiulum nobis oratorem descripseras, inopem quendam humanitatis atque inurbanum.*—Note, however, that Antonius' ostentatious beginning corresponds rather to the beginning of Socrates' first speech (237a). It is only when he turns to the description of the *orator perfectus* that his tone changes.

II

Next, we shall deal with the scenery proper; the best starting points are the relevant sections of Book Two. We learn that the scene is *in porticu* (2.12); later Catulus points to a wealth of Greek ornaments surrounding the group (see below). The archaeological details need not detain us here. What does matter is the significance attached to this environment by Catulus and Crassus respectively. Crassus, as we noticed, feels uneasy about his previous speech (2.15-18); he does not want to continue, for this might be *ineptum* once more. Catulus tries to refute him (2.20): ... *locus hic non idoneus videtur, in quo porticus haec ipsa, ubi inambulamus, et palaestra et tot locis sessiones gymnasiorum et Graecorum disputationum memoriam quodam modo commovent?* That sounds convincing, and there is good reason to assume that this was Cicero's view as well. First, he must have been fond of *palaestrae*, *sessiones*, and the like, since his own grounds in Tusculum and elsewhere were full of them. And secondly, most of Cicero's dialogues have just this setting—a cultivated villa with a carefully chosen Greek framework.[28] It does seem as if Cicero is complimenting himself with Catulus as his mouth- piece: "Look, this is fine scenery for a talk like this!" But then there comes a surprise. Crassus, the owner and, we may safely surmise, the designer of all this Greek splendour, does not agree (2.21): "What makes you think," he replies, "that a *gymnasium* and a *palaestra* are suitable places for talks and discussions? They are built for sports, for physical exercise—not for intellectual debate." This harsh rebuke has puzzled commentators. Surely, Crassus did not have his *exedrae* and *palaestrae* built in his park to be permanently reminded of Greek athletic fields.[29] Does Crassus mean what he says? After all, in *De legibus* 2.2 we noticed a similar verdict on artificiality and theatrical effects in Roman gardens. |

To find an answer we have to read the text very carefully. The main line of Crassus' argument is not the contrast between athletics and philosophy, but the contrast between effort and relaxation. Sports is on the side of relaxation, *disputationes* are on the other side: they mean

[28] Grimal, *Jardins*, pp. 361-362; Leeman/Pinkster, vol. 1, p. 77. On "Villen-dialoge" in general see Hirzel, *Dialog*, vol. 1, pp. 430-431, vol. 2, pp. 352, 363.

[29] See Leeman/Pinkster, vol. 2, p. 213. In *De or.* 1.98, there is not a hint of doubt that Crassus' *palaestra* is to be mentally associated with the Athenian Academy and Lyceum.

work and strain. The opposition has a slightly different form at the end of section 21—to watch discus-throwers is *delectatio* (although a *levissima delectatio*), to listen to a philosopher serves *utilitas*, and what is more, *gravissima utilitas*. This last statement is clearly ironic. Neither Crassus nor Cicero would have seriously agreed that it was "useful" to listen to those vulgar philosophers who made themselves heard in public places. Catulus, urging Crassus to go on, had emphasized that the company was at leisure (2.20). In section 22 Crassus agrees: "Yes, we are *otiosi*, now;" but his conclusion is: "So let us not strain our minds, let us relax." The effort-relaxation contrast is also at the center of the bird-simile (23): the birds build nests for the sake of *utilitas*, but once this *labor* is done they feel free and fly around just for their *delectatio*. So, what is Crassus' suggestion? Just to do nothing, to end the conversation and to go for some sort of physical recreation? By no means. He is quite prepared to go on (25): ... *si iam mihi disputandum sit* ..., but he adds a proviso: he insists that his audience should not be illiterate but even more that it should not be overcurious and over-intellectual (as he fears his actual hearers are); then he winds up: *malo enim non intellegi orationem meam quam reprehendi*. This sounds slightly enigmatic, but the sentence is all-important. To understand it we have to look closely at what precedes it. Crassus three times uses the metaphor of flying: In 22 he refers to Scipio and Laelius "flying" out of Rome *tamquam e vinculis*; the birds in the simile (23) fly, and just so our souls tend to "fly around," rid of all grief and all labour (23, end). Leeman adduces a number of highly interesting parallels,[30] all about the soul "flying up" to heaven after death, and, most pertinent, Plato *Phaedrus* 249d "the soul longs to fly up, but is still unable to; therefore, like a bird, it looks upward incessantly." What links these passages with Crassus' metaphors is the idea of knowledge. Real knowledge cannot be obtained here below but only on high, after death. But even | here, we can get a vague idea of this divine knowledge by "flying up," by trying to get rid of all earthly and mortal impediments. Just this is Crassus' concern and suggestion. What he has to say within the dialogue is, in his view (and *a fortiori* in Cicero's view), part of the eternal truth, and this truth

---

[30] Plato *Ep*. 7, 347e-348a; Cicero *Rep*. 6.14 (Somnium) *hi vivunt, qui e corporum vinclis tamquam e carcere evolaverunt*; ib. 29 (on the patriot's soul) ... *in hanc sedem et domum suam pervolabit, idque ocius faciet, si iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras* ... See further *Laelius* 14.

cannot be approached by down-to-earth-methods such as formal disputation.[31] The soul has to relax, has to widen itself for the reception of truth, has to "fly up" as far as it can. Why is it that formal disputation falls short of the real, the divine truth? Cicero, throughout his life, was firmly convinced that a truth of a "higher level" cannot be rationally proved; it is to be obtained only by an almost religious belief.

This has been shown elsewhere in detail.[32] Another passage of *De oratore* might make my thesis more palatable and plausible. In 3.20, Crassus propounds a strange Stoicizing doctrine which must not concern us now, and characterizes it as follows: *veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest,* "our mind is unable to comprehend this truth in all its greatness."[33] For Crassus, here, the *maiores* are almost godlike; that is why he can say of the same doctrine (21): *maior esse ... videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendi. Sensu* refers to the metaphor of the first characterization: truth as something visible, namely to the eyes of the soul, and the metaphor is carried on in the beginning of section 22. There, after a substantial concession,[34] Crassus continues: *sed si hoc quoque videtur esse altius, quam ut id nos humi strati suspicere possimus* ... This hardly needs a comment. Here, at last, it becomes clear why Crassus wants his and his friends' *animi* to "fly up," why he objects to vulgar disputation. And it also becomes clear what he means by "not being understood" (2.25, end). He is about to reveal part of the divine truth (he did so already in Book One), and this truth cannot be understood except by those who leave behind them vulgar rationalism.

Let me add one more example. In the first book of the *Tusculan disputations* (53f.), Cicero translates Plato *Phaedrus* 245c, a "proof" | of the immortality of the soul, and then (55) he exclaims: *licet concurrant omnes plebei philosophi—sic enim i, qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident, appellandi videntur—non modo nihil umquam tam eleganter explicabunt, sed ne hoc quidem ipsum,*

[31] Compare the juxtaposition of "learning" and "inspiration" in Plato's *Apologia* 22b8-c1.

[32] *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg, 1974, pp. 132-154.

[33] Cf. above note 5.

[34] *Untersuchungen* pp. 28, 64-65, 94, 97.

quam subtiliter conclusum sit, intellegent. Now, an Epicurean might well be able to judge the quality of Plato's syllogisms. But that is not what Cicero has in mind. Plato's argument may be faulty in a vulgar sense. (This, I take it, is the meaning of *subtiliter*, compare English "ingenious".) But it is still true in a "higher" sense; it is beyond human reasoning, hence not subject to rational faultfinding. This also explains why Crassus does not want to be criticized. He is not simply touchy. He is convinced that what he has to say should not be criticized by reason. I do not want to be misunderstood. What I said about Crassus may seem an almost priestly attitude: *Odi profanum vulgus et arceo* ..., this may seem the substance of his strange provisos and stipulations. Nothing of the sort. He does not want his interlocutors to listen to him in pious silence. He simply wants them to relax, to enjoy their *otium*—for that is how their souls will "fly up." Crassus is not a priest solemnly pouring out eternal wisdom; rather, he is a friendly and urbane companion, and in his repeated recommendation to do nothing there is a certain grandezza.[35] *Nihil agere*, of course, is not to be taken *au pied de la lettre*—just think of the Elder Scipio's famous *dictum* (Cicero *Rep.* 1.27): *numquam se plus agere quam cum nihil ageret. Nihil agere* means to be unhampered by everyday affairs, free of routine and compulsion. What Crassus warns against in 2.21-25 is the misuse of *otium*, to profane it into tensed up brainwork by grimly disputing *à la grecque*. This, for Crassus, would be *contentio animi*; what he advocates is *relaxatio*.

To return to the *exedrae* and *sessiones* in the Tusculan estate, Crassus does not seriously disavow the true character of these decorations. He had them designed and built for sentimental reasons. It is only when Catulus uses their existence as an argument to go on with formal disputations that Crassus enters his protests. What in his day is actually going on in Greek palaestras—mediocre | philosophers quarrelling doggedly about hackneyed topics[36]— this, in his view, is just the contrary of what should be done. For it would be not re-

[35] See Leeman's excellent remarks on the "upper class tone" of the conversation and on the interlocutors' assessment of Greek learning ("L'hyperbole et l'ironie chez les Romains ...," in: *Hommages à Robert Schilling*, Paris, 1983 [Collection d'Études Latines, ser. scient. 37), p. 353).

[36] See Cicero's caustic comments e.g. *De or.* 1.47 (*Graeculi homines*) *contentionis cupidiores quam veritatis*; *Rep.* 1.2 ... *in angulis personant* ...; *Div.* 2.119 *nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.*

creation but work and would thus seriously impede the attempt to get nearer to true knowledge.

III

Let us now turn to the introductory section of Book Three and to the historical background of the dialogue. In his third proem, Cicero tells his readers what was to happen soon after the discussion in the peaceful atmosphere of Crassus' Tusculanum. Most of the interlocutors were to die under horrible circumstances. Technically speaking, this is an "author's prediction." Its function is aptly described by Eberhard Lämmert as an appeal to the reader to draw a comparison between the (narrative) present and what is to come.[37] In our case, the contrast is very moving, indeed all the more so because Crassus, the protagonist seems aware of his fate.[38] It has long been observed that this, too, is a Platonic feature—a philosophical talk on the eve of the main speaker's death. It has also been observed that Cicero employs the same technique in the *Cato maior* and in *De re publica*. Robert Coleman, quite fittingly, calls it the "swan-song idea."[39] But let us concentrate upon Crassus. It has been pointed out repeatedly that Cicero's Crassus is modelled after Plato's Socrates, and there seems to be agreement that the model for *De oratore* 3 was the *Phaedo* (as the *Phaedrus* was Cicero's model for book 1). The *Phaedo*, undoubtedly, is Socrates' "swan-song." But what, exactly, is Crassus' "swan-song?" In *De orat.* 3.14, Cicero declares he would now hand down to posterity Crassus' | "remaining" speech (i.e. remaining within the dialogue), which turned out to be "almost his last one": *sermonem ... L. Crassi reliquum ac paene postremum memoriae prodamus*. Cicero, then, refers to Plato who did the same for Socrates.[40] This, indeed, suggests the *Phaedo*. The *Phaedo* is Socrates' last dialogue, and what Crassus says in the main section of book 3 is part of a dialogue as well. It is not, however, his last speech. Crassus'

---

[37] *Bauformen des Erzählens*, Stuttgart ^{2}1967, pp. 139-143.

[38] This cannot be proved in a strict sense, but a symbolical meaning in 3.209 (Crassus paralleled with the setting sun) is not wholly out of the question. There is a general tone of pessimism, enhanced by repeated side-glances at the political situation: 1.38; 3.63; 3.226.

[39] Plato, *Phaedo* 84e2-85b7; Robert Coleman, *The Dream of Cicero*, Proceedings of the Cambridge Philological Society n.s. 10 (1964), pp. 1-14, esp. 2 with n. 2; see also Pohlenz, *Philologus* 93 (1938), p. 123; Zoll, *Cicero Platonis aemulus* p. 81.

[40] Compare above note 9.

very last speech is not part of the dialogue proper; it is reported by Cicero in his personal proem (3.4-5): Crassus so effectively opposed the consul of 91 B.C., L. Marcius Philippus, that the consul made use of his right of *coercitio*; Crassus reacted in a violent speech, and it is this speech that Cicero calls his *cycnea vox* (3.6). We shall soon have to examine it. But let us state first that this reported speech of Crassus, his *cycnea vox*, is analogous to Socrates' *Apologia*. Both Socrates and Crassus are defendants, and as we shall see, both are ready to face the worst rather than to give in. It turns out that the Platonic influence in the third book of *De oratore* is twofold; *Phaedo* and *Apologia* have been Cicero's models.

Unfortunately, we do not know much about the nature of the consular *coercitio*.[41] Practically no other instances occur in our sources; so the historians ask indignantly: Could not Cicero have been clearer? In my view, his vagueness is not accidental. He wanted Philippus' measure to appear as very hard, even cruel (which probably it was not), to assimilate his "Roman Socrates," Crassus, as much as possible to the hero of 399 B.C. And he was successful, for a later writer, clearly dependent on Cicero, says a lictor "laid hands" on Crassus as if to arrest him.[42] The following seem to be the facts: The "coerced" senator had to give a pawn, which in a later stage of the procedure was destroyed. The technical term appears to have been *pignora caedere*. This made Sorof think that the *pignora* originally were sheep,[43] for which, though possible, there is no testimony whatsoever. Another possible | explanation is that the *toga* was taken from the senator. In any event, Philippus the consul did destroy or was about to destroy something taken from Crassus. At this critical moment Cicero makes Crassus burst out (3.4): ... *an tu ... me his existimas pignoribus posse terreri? non tibi illa sunt caedenda, si L. Crassum vis coercere: haec tibi est excidenda*[44] *lingua, qua vel evolsa spiritu ipso libidinem tuam libertas mea refutabit*. We do not know the consul's reaction to these vehement words. But we may be sure he did

[41] Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. 3,2, Berlin ^{4}1888, pp. 937-938.

[42] Valerius Maximus 6.2.2 (*L. Philippus consul*) *alio sibi senatu opus esse dixit tantumque a paenitentia dicti afuit, ut etiam L. Crasso ... id in curia graviter ferenti manum inici iuberet.*

[43] *M. Tullii Ciceronis "De oratore" libri III*, erklärt von Gustav Sorof, vol. 3, Berlin 1875, *ad locum*, p. 10.

[44] So in the best manuscripts; other good manuscripts have *incidenda*; some editors print *concidenda.*

not cut out Crassus' tongue. One wonders about this macabre excess of pathos, but there is a similar story elsewhere. Diogenes Laertius (9.59) tells the following about Anaxarchus of Abdera, who had been captured by his arch-enemy Nicocreon, the tyrant of Cyprus: He was put into a mortar "to be pounded to death with iron pestles. But making light of the punishment, he made the well-known speech: 'Pound, pound the pouch containing Anaxarchus; ye not pound Anaxarchus.' And when Nicocreon commanded his tongue to be cut out, they say he bit it off and spat it at him" (Hicks' translation). To be sure, Anaxarchus was treated much worse than Crassus, but the narrative structure is the same: There is a ruler and a troublesome opponent; the ruler tries to silence the opponent by a (more or less) harsh measure, only to be told by the latter that his back could not be broken by such means. As to the tongues, the stories differ as Aristotle's ἐνέργεια and δύναμις.[45] There is more: Crassus makes an emphatic distinction between the *pignora* and Crassus himself (note the third person!); Anaxarchus speaks of the "pouch" which is not Anaxarchus. Socrates' answer to Crito comes to mind, when Crito had asked him how he would like to be buried: "You confound Socrates with Socrates' body!"[46] We shall come back to | Socrates presently, but let us follow up the tongue story first. Valerius Maximus (3.3 ext. 4) has it, with some macabre detail added,[47] and so have other writers. But the same is also told of Zeno of Elea (Diogenes Laertius 9.27), with interesting variations again; Zeno is said to have bitten off the

[45] "Cutting off the tongue," obviously, is most appropriate to silence an orator. It is, therefore, not a surprise that in later rhetorical exercises both Demosthenes and Cicero are thus punished resp. threatened: Sopater (5th century A.D.), *Rhetores Graeci*, ed. Walz, vol. 8, p. 129 = Richard Kohl, "De scholasticorum declamationum argumentis ex historia petitis", Diss. Münster, 1915, nr. 306: "Demosthenes is turned over to Philip who has his tongue cut out"; Seneca *suas.* 7.3 (Cestius Pius): *Si hanc tibi pactionem ferret* (Antonius)*: vives, sed debilitantur pedes, etiam si in alia damna corporis praestares patientiam, excepisses tamen linguam.* (I owe these passages to the kindness of Doreen Innes.)

[46] Plato, *Phaedo* 115c-e, translated by Cicero *Tusc.* 1.103. A similar answer is reported of Theodorus of Cyrene (the "godless"): Cicero *Tusc.* 1.102 *cui cum Lysimachus rex crucem minaretur, 'istis, quaeso' inquit 'ista horribilia minitare purpuratis tuis: Theodori quidem nihil interest, humine an sublime putescat'* (cp. 5.117); the same story also in Valerius Maximus 6.2 ext. 3; Seneca *Dial.* 9 (tranq. an.), 14.3; Ps.-Plutarch *An vitiositas* 499D, see also Plutarch *De exilio* 606B. In Stobaeus 3.7.29 (vol. 3 Wachsmuth/Hense, pp. 316-317) the answer is ascribed to Anaxarchus (!).

[47] (*Anaxarchus*) ... *dentibus abscisam et commanducatam linguam in os eius* (i.e. *Nicocreontis*) *ira patens expuit.*

tyrant's ear or nose, before. It would be an easy job to collect similar stories, a philosophical martyrology, as it were. But this must not be done now. What is of interest for us is whether Cicero knew of these and similar anecdotes, and the evidence is unequivocal. In *De natura deorum* 3.82, Anaxarchus, Zeno, and—not unexpectedly—Socrates are mentioned in a series as philosophical martyrs; Zeno and Anaxarchus occur together in *Tusculans* 2.52. Obviously, Cicero knew and used a handy list; it can be traced in many authors down to Tertullian.[48]

What are we to conclude? There can be little doubt that Cicero gave his Crassus some traits of a philosophical hero.[49] Only part of these features are derived from the historical Socrates; some are taken from other philosophers; some seem to be general. Let us recapitulate: There is the defiant attitude of Socrates who accuses his accusers.[50] Second, there is the scheme: you mean to hurt me, but that what you are hurting does not matter to me. That is what Crassus says about the *pignora*, Anaxarchus about the "pouch," Socrates about his body. Third, Crassus and Anaxarchus feel able to endure even if their tongue is lost. One more detail may be added. Crassus had opened his speech with the poignant remark that Philippus "was not a consul to him" (3.4). This has a definite philosophical ring; the Stoic *solos sapientes esse reges* (Cicero *Mur.* 61, | *parad.* 33) may be behind it.[51] If further proof is needed that Crassus is placed among philosophers, it may be noticed that Cicero introduces Crassus' speech (3.4) with these words: *multa a Crasso divinitus dicta esse ferebantur*—i.e., he spoke under "divine inspiration." The same attribution of divinity occurs at the very beginning of the dialogue where the friends discuss the political situation, full of presentiments, and in 2.7, where the whole dialogue

[48] E.g. Philodem *De morte* 4.35 (p. 161 Kuiper); Philo *Quod omnis probus* 106-109, *Quod det. pot.* 176, *De prov.* 48-51; Tertullian *Apologeticum* 50.

[49] In *De or.* 1.230-231 P. Rutilius is similarly paralleled with Socrates. More examples might be found, but Milo (*Pro Milone* 92) is not a good candidate (pace W. Stroh, *Taxis und Taktik*, Stuttgart, 1975, p. 76 n. 77; I owe this reference to Jerzy Axer).

[50] That is how Cicero saw him: *De or.* 1.231 ... *ita in iudicio pro se ipse dixit, ut non supplex aut reus, sed magister aut dominus videretur esse iudicum*; *Tusc.* 1.71 ... *nec iudicibus supplex fuit adhibuitque liberam contumaciam a magnitudine animi ductam* ... Compare Plato, *Apologia* 34c.

[51] Moreover, Cicero will have remembered a well-known story of the "philosophers' embassy" in 155 B.C.: A. Albinus had asked Carneades whether according to his doctrine he "was not a praetor to him," to be told that it was the Stoic who held this view (see Cicero *Luc.* 137).

is thus characterized. Elsewhere the attribute is mostly associated with Plato.

There seems to be a possible objection against this interpretation. Is not what Cicero tells us about Crassus' swan-song plain historical truth? So, if there are any similarities to brave philosophers, should they not be regarded as purely accidental? Is it conceivable that Cicero tampered with historical facts to increase his hero's glory? Yes, I think it is. I would not, however, call it tampering, but a selective use of facts plus some pieces of fanciful invention. And why should Cicero not have felt free to do so? Crassus' speech may not have been published,[52] and after thirty-six years hardly anyone would have remembered the wording. Moreover, he gives us a hint that only part of what he reports is historical. The alleged literal quotation stops after the tongue dictum (which, by the way, was certainly inspired by the technical term *pignora caedere*). In section 5, he summarily describes the speech as both violent and exhausting for the speaker; finally he quotes a senatus-consultum. Probably, this senatus-consultum was the actual core of Crassus' speech; he would have proposed it. Only one thing is certain: Crassus was present when the SC was taken down in protocol. Note that Cicero now names his source with some emphasis: *id quod in auctoritatibus perscriptum extat*. I think we are allowed to conclude that nothing else was in the minutes. It is true that parts of Crassus' speech are also "quoted" by Quintilian and Valerius Maximus.[53] So, a naïve reader of *Oratorum Romanorum Fragmenta*[54] could be left with the | impression that some sentences are quite well attested. But on close inspection one becomes aware that all this is derived from our *De oratore* passage. In short, the case of Crassus' swan-song speech is analogous to the case of the Scipionic circle; all our evidence save for the basic biographical fact is directly or indirectly Ciceronian.[55] It cannot be proved strictly that the legendary

[52] *Orator* 132; *De or.* 2.8; *Brutus* 160.

[53] Quintilian *Inst.* 8.3.89; 11.1.37; Valerius Maximus 6.2.2.

[54] *Oratorum Romanorum fragmenta liberae rei publicae*, edidit Henrica Malcovati, vol. 1, Aug. Taurinorum [4]1976, p. 251-253, fr. 41.

[55] A thorough "demythologization" has been brought about by Hermann Strasburger, "Der 'Scipionenkreis'", *Hermes* 94 (1966), pp. 60-72, and, less sweepingly, J. E. G. Zetzel, "Cicero and the Scipionic Circle", *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972), pp. 173-179. Cicero's success with posterity in creating this type of "myth" should be kept in mind when judging the case of Crassus.

framework is an invention, but there are good reasons to believe that it is.

A final question remains. All commentators agree that Crassus is to some extent a mouthpiece for and a prefiguration of Cicero himself. Does this apply also for the stylization of Crassus as a philosophical martyr? Does Cicero want us to understand he has something in common with Socrates, who defied his judges, and with the heroic Anaxarchus and Zeno? He probably does.[56] At the end of his introduction to book Three (13) he draws an elaborate parallel between the disputants' cruel end and his own experiences; he explicitly mentions what he has already had to suffer for the welfare of the state, and he is full of disquieting presentiments, to such a degree as to consider seriously his brother's advice to give up politics. This is, of course, an allusion to both his consulate in 63 and his banishment in 58/7 B.C. It had been in these times of crisis when Cicero's steadfastness had been put to the proof. But here we have to differentiate. In 63 he ignored all warnings and defied his opponents; in 58 he did just the opposite. There is an excellent collection of practically everything Cicero said or wrote on his conduct at the occasions mentioned in Jürgen Graff's "Ciceros Selbstauffassung."[57] Quite a few of these utterances are very close to the hero philosopher topic—in the affirmative or in the negative respectively. Cicero is exceedingly proud that he had acted bravely in 63 B.C.; as to 58, there is no actual bravery to be recorded. But retrospectively Cicero may have wished he had acted like Crassus rebuffing the consul when Clodius was engineering his banishment. There is a clear note of regret and remorse in a letter to Atticus of August 58 B.C.[58] |

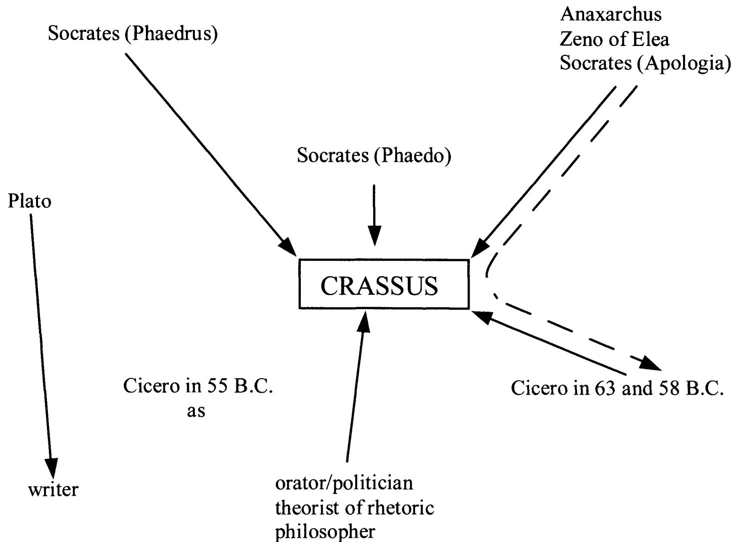
*

[56] See Karl Büchner, *Cicero. Bestand und Wandel seiner geistigen Welt.* (Heidelberg, 1964), p. 200; Leeman/Pinkster, vol. 1, p. 85.

[57] Heidelberg, 1963, pp. 29-31, 103-106.

[58] See e.g. *Prov. cons.* 23 (*amor patriae*) *me ... et subvenire olim impendentibus periculis maximis cum dimicatione capitis, et rursum, cum omnia tela undique esse intenta in patriam viderem, subire coegit atque excipere unum pro universis*; *Att.* 3.15 = 60 Shackleton Bailey, 5 ... *prior lex nos nihil laedebat. quam si, ut est promulgata, laudare voluissemus aut, ut erat neglegenda, neglegere, nocere omnino nobis non potuisset. hic mihi primum consilium defuit, sed etiam obfuit. caeci, caeci inquam, fuimus in vestitu mutando, in populo rogando ...*

I rather hesitate to sum up. The result can be depicted as follows:



This seems complicated, even elusive. Crassus, in a way, "is" Cicero the orator nearing perfection. But Crassus has also distinctive features of Socrates—both the Socrates of the *Phaedrus* and of the *Phaedo/Apologia*. And he has been modelled after such martyr philosophers as Anaxarchus and Zeno. So, Cicero, in turn, is indirectly associated with Socrates and Anaxarchus. On the other side, we noticed before that he is anxious to be regarded as a Roman analogue to Plato (*De orat.* 3.15). This is complex, but it is nevertheless true. It would be naïve to expect neat equations like A "is" X, B "is" Y. *De oratore* is neither an allegory nor a masquerade. Cicero practises a refined technique, a subtle play with allusions, suggestions, and hints which vary considerably in clarity. Some of them are unequivocal; some are hidden but may be convincingly proved and explained; some should be left to subjective discretion.[59] I am at a loss to propound a

[59] Another example of "multiple identity" is Furius Philus in *De re publica*: he "represents" both Thrasymachus and Glauco of Plato's *Republic* and Carneades of the "philosophers' embassy." For Cicero's propensity to rôle game see *Att.* 2.19 = 39 Sh. B.,4 and 2.20 = 40 Sh. B.,5 suggesting Atticus should be "Furius" in future letters,

technical term for Cicero's | procedure: prefiguration, projection, typology might be candidates. It may be of more use to recall that Virgil does almost the same thing in his *Aeneid.* I suspect it is a typically Roman technique, but this is not our subject now.

*

The above observations may seem a mixed bag. Yet there is at least one common feature. Every detail touched upon indicates some sort of "background," be it a literary, philosophical, or historical one. It suggests something "between the lines." Now and then, I believe, this may promote a better understanding of Cicero. But of this I should not be the judge. I am not Crassus: I am ready to answer questions and I am waiting for criticism. *Malo enim orationem meam reprehendi quam non intellegi.*[60]

Cicero himself "Laelius." The alleged reason is discretion, but there is more to it: see *Att.* 2.16 = 36 Sh. B., 3 where the correspondents are associated with Dicaearchus and Theophrastus respectively.

[60] This paper has greatly benefited from a lively and critical discussion. I am indebted to all participants and to the most generous *genius loci.*

CICERO UND DIE ‚SCHULE DES ARISTOTELES'

Als ich vor etwa drei Jahren versprach, etwas über Ciceros Kenntnis der ‚Schule des Aristoteles'[1] zu schreiben, hoffte ich, in Ciceros Schriften das eine oder andere neue Testimonium ausfindig zu machen. Aber schon bald zeigte sich, daß die Arbeit getan war. So gut wie alles steht in Fritz Wehrlis ‚Schule des Aristoteles'; Hans Gottschalk hat Nachlese gehalten, so gründlich, daß Neues vorerst nicht zu erwarten ist.[2] Wenn ich mich nun doch zu dem mir seinerzeit zugesprochenen Bereich äußere, so deshalb, weil mir Ciceros Verhältnis zum nachtheophrastischen Peripatos aufschlußreich zu sein scheint, aufschlußreich nicht für unsere Kenntnis der von Wehrli untersuchten Peripatetiker: über sie steht alles Wesentliche in den Handbüchern, und auch nicht für Ciceros konkretes Wissen über sie: welche Philosophen Cicero nachweislich gekannt und welche Werke von ihnen er gelesen hat, läßt sich anhand der Indices von Wehrli und Gottschalk rasch feststellen. Aber aufschlußreich ist es, wie Cicero die Peripatetiker nach Theophrast benutzt und zitiert, aufschlußreich ist sein Urteil über sie, sein Umgang mit ihren Schriften. Dieses Ver-

---

[1] Im Sinne der gleichnamigen Sammlung von Fritz Wehrli (Heft 1-10, Supplement 1-2, teilweise in zweiter, geringfügig veränderter Auflage, Basel 1944-1978), d.i. unter Ausschluß von Theophrast. Ciceros Verhältnis zu Aristoteles' erstem Nachfolger ist in anderen Beiträgen dieses Bandes ["Cicero's Knowledge of the Peripatos"] eingehend behandelt.

[2] Hans B. Gottschalk (Hrsg.), *Strato of Lampsacus: Some Texts.* Edited with a commentary by H. B. G., Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society 11 (1964/1965), 95-182; Addenda Peripatetica, *Phronesis* 18 (1973), 91-100; *Heraclides of Pontus*, (Oxford 1980); vgl. auch R. Kassel, Peripatetica, *Hermes* 91 (1963), 52-59, hier 55-59, und Wiktor Steffen (Hrsg.), *Chamaeleontis fragmenta*, (Warschau 1964). Über das Leben, die (durchweg verlorenen) Schriften und die Lehre dieser Philosophen unterrichten erschöpfend Paul Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Band 1, (Berlin und New York 1973) (45-256 grundlegend für die ‚kleineren' Peripatetiker des 1. Jh. v. Chr.), und Fritz Wehrli, „Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit", in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe. *Die Philosophie der Antike,* hrsg. von Hellmut Flashar, Band 3: Ältere Akademie-Aristoteles-Peripatos, (Basel 1983), 459-599.

hältnis genauer zu beschreiben, soll versucht werden, denn daraus lassen sich allgemeine Folgerungen ziehen für den Wert und vor allem auch für die Grenzen des ‚Quellenautors‘ Cicero. Ich verkenne nicht, daß damit der uns gesteckte Rahmen ein wenig überschritten wird, denn das Folgende gilt nicht eigentlich ‚Ciceros Kenntnis des Peripatos‘, sondern unserer Kenntnis des Schriftstellers, aber auch des Menschen M. Tullius Cicero.

In Ciceros philosophischem Werk steht der Peripatos, verglichen mit der Akademie, mit der Stoa, ja selbst mit Epikur eher im Hintergrund. Die anderen Schulen kommen wiederholt in größerem Rahmen zu Worte: Stoa und der ‚Garten‘, die ‚alte‘ und die ‚neue‘ Akademie, sie alle können | durch beredte Vertreter ihre Auffassungen zu zentralen Themen eingehend darlegen. Nur eine zusammenhängende Darlegung gilt—angeblich—der peripatetischen Lehre: der Vortrag Pisos im fünften Buch von *De finibus bonorum et malorum*; aber in Wahrheit handelt es sich um die eklektizistische Ethik des Antiochos von Askalon.[3] Und während Cicero die anderen Schulen

[3] Das ergibt sich eindeutig aus Ciceros szenischer Einkleidung dieses Vortrags: Der junge Cicero möchte die Ethik ‚der Akademie und der Peripatetiker‘ kennenlernen; dafür ist Piso der rechte Mann, denn er hatte den Peripatetiker Staseas ‚viele Jahre lang bei sich im Hause‘ und hört nun (im Jahr 79 v. Chr.) ‚schon mehrere Monate lang den Antiochos über eben diesen Gegenstand‘ (*Fin.* 5,8). Schon die Zusammenfassung von Akademie und Peripatos weist auf Antiochos, der die beiden Schulen vor allem in der Ethik immer wieder zusammenrückte. Staseas ist offenbar nur genannt, um dem folgenden—im Anschluß an Antiochos—einen peripatetischen Anstrich zu verleihen. Noch deutlicher wird das in der anschließenden auktorialen Zwischenbemerkung Ciceros, in der Brutus (dem die Schrift gewidmet ist) aufgerufen wird, sorgfältig zu prüfen, ob die Lehre des Antiochos richtig wiedergeben ist. Selbstverständlich hat diese Aufforderung nur rhetorischen Charakter: Brutus war Anhänger und guter Kenner des Antiochos; Cicero will, in leicht durchschaubarer Koketterie, die Aufmerksamkeit nicht nur des Adressaten, sondern all seiner Leser auf die seiner Meinung nach vorzüglich gelungene Wiedergabe einer antiocheischen Abhandlung lenken. Das wird bestätigt durch das Gespräch am Ende des zusammenhängenden Vortrags (*Fin.* 5,75). Nach einigen überschwenglichen Komplimenten zeigt sich Cicero erstaunt über Pisos niedrige Bewertung der äußeren und körperlichen Güter; ‚er selbst habe die Lehre des Staseas anders in Erinnerung‘. Piso gibt das sofort zu: *est ut dicis … sed haec ab Antiocho, familiari nostro, dicuntur multo melius et fortius, quam a Stasea dicebantur*; in anderen Worten: ‚meine Quelle war nicht Staseas, sondern Antiochos‘. Mit Recht gilt daher seit Madvig und Hirzel eine Schrift des Antiochos als Vorlage von Pisos Vortrag. Eine von der *communis opinio* abweichende Meinung vertrat M. Giusta, *I dossografi di etica,* vol. 1, (Torino 1964), 74-100; seine Argumente wurden von P. Boyancé, *Latomus* 26 (1967), 246-249, und J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, (Göttingen, 1978), 55 Anm. 148, überzeugend zurückgewiesen. Geradezu irreführend ist es, daß neuerdings *Fin.* 5 als ‚Testimonium‘ für die Lehre des Aristoteles (!) ausgegeben und in fast voller Länge (§ 6-96) in einer Sammlung der Aristoteles-Fragmente abgedruckt wurde: Aristotelis

mit skeptischer Freiheit sämtlich auch durchgreifender Kritik unterzieht, muß der Peripatos auch hier zurückstehen; nur gegen die das Mittelmaß befürwortende peripatetische Affektenlehre findet sich eine zusammenhängende Kritik von mäßiger Länge.[4]

Aber wenn auch Aristoteles und seine Schule in der philosophischen Auseinandersetzung nur einen bescheidenen Platz einnehmen: sowohl der Schulgründer wie seine Anhänger werden sehr häufig genannt und häufig mit hohem Lob bedacht, fast im gleichen Maße wie Platon. Wie ist diese Diskrepanz zwischen Ciceros offenkundig geringem Interesse an der peripatetischen Philosophie und der—man muß es so nennen—verbalen Hochschätzung zu erklären? Cicero selbst gibt an zahlreichen Stellen die Antwort: Aristoteles und manche seiner Nachfolger kamen einem von Cicero stets propagierten Ideal näher als die Vertreter der anderen Schulen, der Verbindung von Philosophie und Rhetorik (die ihrerseits aufgefaßt ist als aktive Teilhabe am politischen Geschehen). Diese Verbindung fand Cicero bereits im Werkkatalog des Aristoteles, wo neben den philosophischen Schriften auch Rhetorisches und Politisches steht, und ebenso bei anderen Vertretern der Schule: Theophrast sammelte Gesetze verschiedener Staaten, Dikaiarch führte das Verfassungsarchiv des Aristoteles fort, Demetrios von Phaleron stand an der Spitze eines Staates.[5] Für Ciceros Einschätzung ist es bezeichnend, daß er gelegentlich sich selbst als Parallelfall nennt: wie die genannten Peripatetiker habe auch er die politische Rhetorik und die Philosophie wieder zusammengeführt.[6] Unter diesem Aspekt also findet der Peripatos bei Cicero die höchste Anerkennung und das höchste Lob. Die philosophischen Lehrinhalte interessierten ihn eher wenig. Das gilt es im Gedächtnis zu behalten, wenn man über Ciceros Verhältnis

---

opera, vol. 3: Librorum deperditorum fragmenta, collegit et annotationibus instruxit O. Gigon, Berlin und New York 1987 (erschienen Herbst 1988), 108-125 (s. dazu die ‚Prolegomena‘ 10-14). Der „denaturierende Einfluß“ der These des Antiochos ist nicht „durchweg sehr begrenzt“ (Gigon 10f.); das ganze Buch stammt von ihm und ist durchweg von seiner Lehre geprägt.

[4] *Tusc.* 4,38-57.

[5] Ciceros Ideal: *Inv.* 1,1; *De or.* 3,60f.; *Rep.* 3,5; *Or.* 113 u.ö. (s. auch J. Graff, *Ciceros Selbstauffassung*, (Heidelberg 1963), 70f.; Peter L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift „Über die Gesetze“*, (Rom 1969) 181); über Aristoteles und den Peripatos im allgemeinen: *De or.* 2,152; 3,109; *Luc.* 115; *Fin.* 5,10f.; über Theophrast *Fin.* 5,11; *Att.* 2,16,3; über Dikaiarch *Leg.* 3,14; *Att.* 2,16,3; über Demetrios von Phaleron *Leg.* 3,14; *Brut.* 37; über Kritolaos *De Or.* 2,160 (nur die wichtigsten Belege sind genannt).

[6] *Fam.* 15,4,16; *Tusc.* 1,7; *Div.* 2,4; *Off.* 1,3.

zur Schule des Aristoteles nachdenkt. Zwar steht es fest, daß er gelegentlich peripatetische Originalschriften zur Hand nahm, aber seine Neigung und sein Bedürfnis, das zu tun, war im Falle des Peripatos vermutlich nicht groß. Noch stärker als bei anderen Schulen wird er sich hier auf Exzerpte und doxographische Handbücher verlassen haben.

Für die Peripatetiker nach Theophrast kommt noch etwas anderes hinzu: Sie gelten Cicero—vermutlich unter dem Einfluß des Antiochos von Askalon—nur mit starken Vorbehalten als echte Peripatetiker. Das fünfte Buch von *De finibus* enthält, wie schon erwähnt, im Hauptteil eine Darstellung der ethischen Lehre des Antiochos von Askalon. Zu Beginn | seiner Ausführungen gibt Ciceros Sprecher, M. Pupius Piso Frugi Calpurnianus, eine klar gegliederte Abstufung der Ethiker, die er gelten läßt.[7] Ohne Einschränkung sind das nur Aristoteles ‚und sein Sohn Nikomachos‘ (womit die *Nikomachische Ethik* gemeint sein muß): *teneamus Aristotelem et eius filium Nicomachum*. Theophrast dagegen soll in der folgenden Darstellung nur mit Vorbehalt berücksichtigt werden (mit einem ganz entscheidenden Vorbehalt, denn es geht Piso vor allem um die Güterlehre, und dort ist die Gewichtung der *virtus* die schlechthin dominierende Frage): *Theophrastum tamen adhibeamus*[8] *ad pleraque, dum modo*

---

[7] *Fin.* 5,12-14. Die Abstufung stand wahrscheinlich bereits in Ciceros Vorlage, einer Schrift des Antiochos von Askalon. Die ‚Anerkennung‘ von Aristoteles und (mit Einschränkung) Theophrast darf nicht so verstanden werden, als hätte einer dieser Philosophen Antiochos für das folgende als Quelle gedient. Der in *Fin.* 5,9-74 gegebene ethische Abriß ist Antiochos’ geistiges Eigentum. Daß er sein eigenes System als ‚peripatetisch‘ ausgibt, liegt auf der Linie seines Eklektizismus, der ‚Alte Akademie‘ (wie Antiochos sie verstand), Peripatos und Stoa bis zur Unkenntlichkeit aneinander annäherte. Daß Aristoteles ‚anerkannt‘ wird, heißt im Grunde nur, daß Antiochos dessen Ethik mit der seinen für vereinbar hielt. Im Hinblick auf die dilettantische Erwähnung der *Nikomachischen Ethik* glaubt M. Pohlenz (Zenon und Chrysipp, Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Kl., Neue Folge, Fachgruppe 1, Band 2, 1936-38, Göttingen 1938, 173-210, hier 201 Anm. 3 = *Kleine Schriften*, Band 1, Hildesheim 1965, 1-38, hier 29 Anm. 3), der einleitende Teil (§ 12) sei von Cicero dem antiocheischen Hauptteil vorangestellt, Theophrast sei also nur von Cicero, nicht aber von Antiochos erwähnt worden. Der ‚Sohn Nikomachos‘ kann jedoch von Cicero eingefügt worden sein; auch bei Antiochos muß der Ablehnung der ‚degenerierten‘ Schulvertreter ein positiver Passus vorangegangen sein.

[8] Dieser Satz ist mißverstanden worden. Darum sei klargestellt, daß *adhibere* hier nicht etwa im Sinne von ‚benutzen‘ = ‚als Quelle zugrundelegen‘ verstanden werden darf. Dafür sagt Cicero *sequi* (*Off.* 1,6;2,60;3,7 u.ö.); hier ist diese Bedeutung auch dadurch ausgeschlossen, daß Theophrast erst in zweiter Linie und—im Gegensatz zu Aristoteles und Nikomachos—nicht durchweg, sondern nur für ‚das meiste‘ heran-

plus in virtute teneamus quam ille tenuit firmitatis et roboris.[9] Die Peripatetiker nach Theophrast aber sollen völlig unberücksichtigt bleiben—sie sind ,aus der Art geschlagen', ,degeneriert': *simus igitur contenti his* (d.i. ohne Einschränkung mit Aristoteles, unter Vorbehalt mit Theophrast); *namque horum posteri ... ita degenerant, ut ipsi ex se nati esse videantur.*[10] Für Straton, Lykon, Ariston, Hieronymos, Kritolaos und Diodoros wird das im folgenden näher begründet; darauf wird noch zurückzukommen sein. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, danach zu fragen, ob dieses Urteil richtig ist (es ist vermutlich weitgehend falsch); wichtig ist nur, daß Cicero die Einschätzung des Antiochos offenbar teilt. Zwar spricht er nicht im eigenen Namen; Sprecher ist der Antiochos-Anhänger Piso; in der nahe verwandten Stelle *Academica* 1,34 ist es Varro, der sich ebenfalls auf Antiochos beruft.[11] Aber nirgends findet sich eine andere Bewertung.

---

gezogen werden soll. *Adhibere* bedeutet hier ,hinzuziehen' = ,zusätzlich zu anderem heranziehen', die Nebenbedeutung ,zulassen' schwingt mit: vgl. Cicero *Verr.* II 5, 81 *nonnumquam etiam libertus Timarchides adhibebatur* (zusätzlich zu den anderen Tafelgästen); *Luc.* 12 *adhibito Heraclito doctisque conpluribus* (zu den Disputationen des Antiochos); *Off.* 1,147 *ad ea deligenda, quae dubitationem afferunt, adhibere doctos homines* (zusätzlich zum eigenen Denkvermögen); ähnlich *Tusc.* 5,111 über den Gesichtssinn; *Tusc.* 5,99 *ad panem nihil adhibere praeter nasturcium*; Vergil *Aen.* 8,56 *hos castris adhibe socios* (zu den Troern nun noch die Arkader.) Als Kuriosum, aber auch als weiteres indirektes Argument für den Bedeutungsunterschied von *adhibere* und *sequi* sei folgendes vermerkt: F. Dirlmeier, der Theophrasts Schrift Περὶ εὐδαιμονίας als Antiochos' Vorlage erweisen wollte (*Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*, (Leipzig 1937) [Philologus, Supplbd. 30,1], 66), zitiert *Fin.* 5,12 zunächst genau: *Theophrastum tamen adhibeamus ad pleraque*, kurz darauf aber (73) mit leichter Veränderung, so daß die Quellenhypothese wirklich überzeugen könnte: *Theophrastum sequamur ad pleraque.* Dabei hat ihn sicher keine unredliche Absicht, sondern unbewußt richtiges Sprachgefühl geleitet.

[9] Diese Einschränkung betrifft offenbar vor allem die zuvor (*Fin.* 5,12) wegen ihrer unklaren und ,weichlichen' Aussagen über die äußeren Güter getadelte Schrift Περὶ εὐδαιμονίας. Es ist daher nahezu ausgeschlossen, daß gerade diese Schrift Antiochos als Vorlage gedient hat, wie u.a. Dirlmeier (s. vorangehende Anmerkung) vermutet hat. Auch die erneute Erwähnung der Schrift im Schlußgespräch (*Fin.* 5,85) spricht nicht für, sondern gegen die Verwendung: Cicero hat Piso (Antiochos) Inkonsequenz vorgeworfen, dem hält Piso entgegen: *Theophrasti igitur ... tibi liber ille placet de beata vita?*, ,bist du demnach mit Theophrasts Schrift einverstanden?'. Natürlich erwartet Piso die Antwort ,nein', und das zeigt, daß er selbst anderes vorgetragen hat als Theophrast. Eine Benutzung der Schrift durch Cicero (unabhängig von Antiochos) schließt W. W. Fortenbaugh, *Quellen zur Ethik Theophrasts*, (Amsterdam 1984) (Studien zur antiken Philosophie 12), 223 (zu L 55, 56) mit Recht aus.

[10] Vgl. auch *Acad.* 1,34 über Straton von Lampsakos.

[11] Sein Vortrag gibt wieder, was er und Atticus ,vor langer Zeit von Antiochos gehört haben' (*Acad.* 1,14); in *Acad.* 1,33 begegnet die typisch antiocheische Formel *Peripateticorum et Academiae veteris auctoritas.*

Die Annahme liegt nahe, daß Cicero, der bereits der ‚echten‘ peripatetischen Lehre nur eingeschränktes Interesse zuwandte, der Lehre der ‚degenerierten‘ Philosophen noch weniger Aufmerksamkeit gewidmet hat. Das wird durch den Befund bestätigt. Wir erfahren von ihm nur wenig über die wesentlichen Lehrinhalte der Peripatetiker von Straton bis zu Kratippos von Pergamon (dem jüngsten von Cicero genannten Vertreter der Schule, Lehrer von Ciceros Sohn und von Horaz). Die von Wehrli aus Cicero gesammelten Zeugnisse und Fragmente gelten zum großen Teil Themen außerhalb der Philosophie, oder es handelt sich um doxographische Details, die Cicero als Mosaiksteine jeweils in seinen Zusammenhang einfügt. Dazu später einige Beispiele. Aus den großen philosophischen Auseinandersetzungen aber bleiben die Aristoteliker nach Theophrast, wie gesagt, ausgeschlossen.

Eine Abwertung dieser Gruppe begegnet auch bei anderen Autoren in anderem Zusammenhang. Um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wurden in zunehmendem Maße die lange in Vergessenheit geratenen esoterischen Schriften des Aristoteles (auch Lehrschriften oder Pragmatien genannt) wieder zugänglich. Der Rhodier Andronikos gab wenig später die Schriften heraus und begründete damit das uns heute vorliegende Corpus Aristotelicum.[12] In einem in zwei Fassungen[13] | vorliegenden Bericht über diese Vorgänge heißt es, von Straton an bis zur Wiederentdeckung der Pragmatien hätten die Peripatetiker nicht ernsthaft philosophieren können, da ihnen die wirklich wichtigen Schriften des Aristoteles nicht zur Verfügung standen. Auch in diesem Bericht also sind die Peripatetiker, mit denen wir es hier zu tun haben, stark abgewertet, ja es wird geradezu bestritten, daß sie überhaupt im aristotelischen Geiste philosophierten. Auf den ersten Blick scheint ein Zusammenhang zwischen Strabon/Plutarch und Antiochos/Cicero zu bestehen. Aber bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß es außer der Abwertung selbst keine Gemeinsamkeiten gibt. Die Begründungen sind völlig ver-

[12] Darüber ausführlich Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 33-94

[13] Strabon 13,54 und Plutarch, *Sulla* 26,1-4; s. vor allem Strabon: συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς μὲν πάλαι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν· τοῖς δ’ ὕστερον κτλ.; Plutarch: Οἱ δὲ πρεσβύτεροι Περιπατητικοὶ φαίνονται μὲν καθ’ ἑαυτοὺς γενόμενοι χαρίεντες καὶ φιλόλογοι, τῶν δὲ Ἀριστοτέλους καὶ Θεοφράστου γραμμάτων οὔτε πολλοῖς οὔτε ἀκριβῶς ἐντετυχηκότες …

schieden. Piso und Varro bei Cicero, und das heißt: Antiochos, argumentieren inhaltlich: mit Abweichungen von der reinen Lehre des Aristoteles. Im späteren Bericht wird nur auf die fehlenden Bücher verwiesen—ein sehr schwaches Argument, denn wie heute niemand mehr ernsthaft bezweifelt, hat es immer, auch in der Zeit nach Theophrast, in Athen Exemplare der esoterischen Schriften gegeben. Was man auch von der Legende über den Keller in Skepsis[14] halten mag: er hat nicht die gesamte Bibliothek des Peripatos aufgenommen, ohne daß Kopien in Athen verblieben wären. Das ganz oberflächliche Argument bei Strabon und Plutarch ist offensichtlich diktiert von Stolz und Befriedigung über die nun in der Ausgabe des Andronikos wieder bequemer zugänglichen Pragmatien. Von Antiochos kann dieses Argument schon aus chronologischen Gründen nicht verwandt worden sein, und auch Cicero war es offensichtlich unbekannt, denn er hätte sich die handliche Anekdote vom Büchermangel sicher nicht entgehen lassen. Ein Zusammenhang zwischen Cicero und Strabon/Plutarch kann allenfalls in der Form bestehen, daß die Abwertung durch den Kreis um Andronikos auf der älteren durch Antiochos aufbaute und ein neues Argument hinzufügte.

Kehren wir zu Cicero und zu seinem Verhältnis zu den nachtheophrastischen Peripatetikern zurück. Für peripatetische Philosophen, die diesen Namen verdienen, hält er sie also nicht. Aber er ignoriert sie nicht; er zeigt eine gewisse Vertrautheit mit den wichtigsten Namen und Werken. Von den gut 30 Schulvertretern zwischen Straton von Lampsakos und Ciceros eigener Zeit, die wir mit Namen kennen, nennt er immerhin 14;[15] wo es ihm für seinen Zusammenhang nützlich scheint, beruft er sich auf sie, gelegentlich teilt er einzelnes aus ihren Werken mit. Wir werden sehen, daß er auf dem Felde der Ethik manche von ihnen sogar in die ehrenvolle Sammelbezeichnung ‚Altakademiker und Peripatetiker' einschließt.

Weitgehend allerdings handelt es sich bei den Bezeugungen und Zitaten um nicht-philosophische Themen. Demetrios von Phaleron z.B. fand Ciceros Interesse vornehmlich unter *rhetorisch-stilistischen* | *Gesichtspunkten.* Im *Brutus* (37f. = fr.175 Wehrli, 285 = fr. 177 W.)

---

[14] Dazu Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 12f., 18.

[15] Herakleides vom Pontos, Dikaiarch, Aristoxenos von Tarent, Demetrios von Phaleron, Straton von Lampsakos, Hieronymos von Rhodos, Lykon aus der Troas, Ariston von Keos, Kritolaos von Phaselis, Diodoros von Tyros, Kalliphon, Deinomachos, Staseas aus Neapel und Kratippos von Pergamon.

und im *Orator* (92, 94 = fr. 179 W.) gibt er pointierte Urteile ab über die Sprache seiner Reden, so daß man zur Annahme gelangt, er habe sie wenigstens teilweise gelesen. Viel summarischer ist das Urteil über den Stil von Lykon (*Fin.* 5,13 = fr. 17 W.) und Ariston von Keos (ib. = fr. 10 W.); aus dem gleichen Handbuch wohl auch die Charakterisierung des Kritolaos (*Fin.* 5,14 = fr. 11 W.). Die ganz farblose Aussage in *De oratore* 2,160 (fr. 10 W.) deutet ebenfalls nicht auf eigene Lektüre.

Ein anderer Aspekt, der Cicero bei den hier behandelten Peripatetikern wichtig war, ist die *äußere Gestalt der Dialoge*: fiktive Zeit und Szenerie, Auswahl der Gesprächsteilnehmer, Technik des Gesprächs. Hier ist zunächst Herakleides vom Pontos zu nennen. Seine Dialoge faszinierten Cicero, wohl nicht zuletzt durch die bunte Fabel- und Märchenwelt, die sich darin auftat. Die Gesprächsteilnehmer waren bei Herakleides überwiegend verstorbene Personen; in diesem Sinne kann Cicero seine Schrift *De re publica* mit Werken des Herakleides vergleichen (*Att.* 13,19,3; Q. fr. 3,5,1 = fr. 24a, b W.). Im Jahr 44 v. Chr. plante er, auf Anregung von Atticus, ein ‚Herakleideion‘, ein Werk also, das in der äußeren Form alle Merkmale des Herakleides tragen sollte. In sieben Briefen ist davon die Rede (*Att.* 14,17,6?; 15,4,3; 15,27,2; 16,2,6; 16,13,3; 16,11,3; 16,12 = fr. 27a-f W.); aber der Plan wurde nie verwirklicht. Auch bei Dikaiarch von Messene war Cicero die äußere Gestalt der Dialoge wichtig. Vor allem aus Cicero erfahren wir, daß es von Dikaiarch ein längeres Werk ‚Über die Seele‘ gab, das aus zwei Teilen bestand: den ‚Gesprächen in Korinth‘ und den ‚Gesprächen auf Lesbos‘, jeweils drei Bücher umfassend (*Tusc.* 1,21 = fr. 7 W.; 1,77 = fr. 9 W.). Auch das wollte Cicero nachahmen; er plante im Jahre 45 einen Dialog, der an einem von der Konvention radikal abweichenden Ort stattfinden sollte: ‚in Olympia oder anderswo‘ (*Att.* 13,30 = fr. 68 W.); *more Dicaearchi* sollte diese politischen Fragen gewidmete Schrift gestaltet werden. Aus zahlreichen anderen Erwähnungen wissen wir, daß die Decemvirn, die im Jahr 146 v. Chr. mit der Neuordnung der griechischen Verhältnisse betraut waren, eine Rolle spielen und den zeitlichen Rahmen geben sollten.[16] Viel spricht dafür, daß der ganz ungewöhnliche Schauplatz von Ciceros *Timaeus*: Ephesos, in

[16] Siehe Shackleton Baileys Kommentar zu *Att.* 13,30 = 303,2 und S. Häfner, *Die literarischen Pläne Ciceros*, München, Phil. Diss. 1928, 51.

Anlehnung an Dikaiarch gewählt ist. Im Zusammenhang mit dialogtechnischen Fragen ist schließlich noch Ariston von Keos zu nennen. Seinen Dialog ‚Über das Alter‘ hatte Cicero vor sich, als er den *Cato maior* schrieb. Aber in diesem Falle war ihm der griechische Autor gerade kein Vorbild: er folgte Ariston nicht in der mythischen Einkleidung, die vielleicht auf kynischen Einfluß zurückgeht. Er stellt nicht, wie Ariston, einen Tithonos in den Mittelpunkt, sondern den | historischen Cato, *quo maiorem auctoritatem habeat oratio* (*Cato maior* 3 = fr. 12 W.).[17]

Dikaiarch ist ohne Frage der nachtheophrastische Peripatetiker, den Cicero am besten kannte. Er war ihm wichtig auch durch die *Fülle des* von ihm gesammelten *Materials*, vor allem durch das Archiv von Verfassungen zahlreicher griechischer Staaten. Schon im Jahr 60 (*Att.* 2,2,2 = fr. 69 W.) befaßt sich Cicero mit den Verfassungen von Pellene, Athen und Korinth und hat „einen großen Haufen Dikaiarch vor sich aufgebaut“. Er arbeitete damals wahrscheinlich an einer historisch-politischen Schrift, die nicht zum Abschluß kam.[18] Auch für *De re publica* griff er wiederholt auf das Material Dikaiarchs zurück.[19]

Wenn wir uns nun im Rahmen unserer oberflächlichen Durchmusterung den philosophischen Themen zuwenden, so fällt auf, daß auch hier die Einzelaspekte überwiegen. Es sind immer wieder doxographische Kleinigkeiten, die Cicero für erwähnenswert hält, so daß sich ein stark disparates Bild ergibt. Manches scheint nur

---

[17] Die handschriftliche Überlieferung der Herkunftsbezeichnung (Keos oder Chios) ist unsicher; einige Forscher (zuletzt Anna Maria Ioppolo, *Aristone di Chio e il stoicismo antico*, Neapel 1980, 292-308) beziehen die Stelle auf den Stoiker Ariston von Chios. Aber die stärkeren Argumente sprechen zugunsten des Keers (dazu ausführlich J. G. F. Powell in: *Cicero, „Cato maior de senectute“*, ed. with commentary and introduction by J. G. F. P., Cambridge 1988, 269-272).

[18] So Shackleton Bailey zur Stelle (*Cicero's „Letters to Atticus“*, vol. 1, Cambridge 1965, 353 [nicht bei Häfner]). Da auch für Aristoteles Verfassungen von Pellene, Athen und Korinth bezeugt sind, glaubt Wehrli (Kommentar zur Stelle, S. 64f.), es handele sich um die aristotelischen Schriften, die dann gar nicht zum ‚großen Haufen‘ dikaiarchischer Werke gehörten. Das ist jedoch durch Ciceros Wortlaut so gut wie ausgeschlossen.

[19] Nach E. Egermann (Die Prooemien zu den Werken des Sallust, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, phil.-hist. Kl., 214,3, 1932, hier 54-66) und E. Bolaffi (La ‚dottrina del buon governo‘ presso i Romani ..., *Latomus* 14 (1955), 100-115, hier 103-109) vor allem für die Theorie der Mischverfassung und für die Betonung der praktisch-politischen *virtus*. Weitere Literaturnachweise bei Peter L. Schmidt, Cicero *De re publica*: Die Forschung der letzten fünf Dezennien, in: *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt,* I 4, (Berlin und New York, 1973), 262-333, hier 312f.

enzyklopädischer Vollständigkeit zuliebe erwähnt, anderes fast als ein Kuriosum. Im ersten Tusculanenbuch findet sich ein langer Überblick über die verschiedenen Ansichten vom *Wesen der menschlichen Seele.* In dieser doxographischen Liste erscheinen Dikaiarch und Aristoxenos als ein Paar, vereinigt durch ihre nihilistische, in Ciceros Augen grundverkehrte Auffassung von der Seele (*Tusc.* 1,41 und 51 = D. fr. 8d,e, A. fr. 118 W.). Mit der Widerlegung freilich hält sich Cicero nicht lange auf; es ist deutlich, daß seine Quelle hier ein dürres Handbuch ist.

Neben der Psychologie ist es die *Mantik*, die Cicero gelegentlich zu peripatetischen Schriften greifen läßt. Auch hier ist vor allem Dikaiarch zu nennen. Wir wissen aus der Korrespondenz mit Atticus, daß sich Cicero sehr um die Schrift ‚Abstieg in die Höhle des Trophonios‘ bemüht hat (*Att.* 13,31,2; 13,32,2; 13,33,2 = fr. 18a-c W.); einiges davon dürfte in *De divinatione* eingegangen sein.[20] Auch Ciceros Zeitgenosse Kratippos, der Lehrer seines Sohnes in Athen, hatte eigene Ansichten zur Mantik, die Cicero in *De divinatione* (1,70 und 113) diskutiert.

Besonders zahlreich sind die Erwähnungen unserer Peripatetiker auf dem Gebiet der *Telos- und Güterlehre.* An vielen Stellen—vor allem in *De finibus*, aber auch in den *Tusculanen*—erfahren wir in tabellarischer Form, welches Telos die einzelnen Philosophen aufstellten oder gelten ließen: Hieronymos das ‚Freisein von Schmerz‘ (*nihil dolere*), Kalliphon und Deinomachos ‚die Tugend verbunden mit der Lust‘, Diodor von Tyros das ‚Freisein von Schmerz verbunden mit der Tugend‘, Kritolaos die ‚äußeren und körperlichen Güter, verbunden mit der Tugend‘ (die freilich viel mehr Gewicht haben sollte als die anderen Güter), usw. Es ist für unseren | Zweck gleichgültig, ob diese Listen in der bei Cicero begegnenden Form auf Karneades zurückgehen oder aber, wie unlängst Giusta nachweisen wollte, auf ein doxographisches Nachschlagebüchlein des Areios Didymos.[21] Unzweifelhaft ist, daß Cicero hier nur aufzählt, und zwar

---

[20] Den Zusammenhang mit der Mantik bestreitet O. Gigon, Cicero und Aristoteles, *Hermes* 87 (1959), 161 = *Studien zur antiken Philosophie*, (Berlin und New York, 1972), 324.

[21] M. Giusta, *I dossografi di etica*, vol. I, Torino 1964, 196-198, 425-429 u.ö. Diese schon aus chronologischen Gründen ganz unwahrscheinliche Hypothese ist auf allgemeine Ablehnung gestoßen; s. u.a. G. B. Kerferd, *Classical Review* 85 (1971), 371-373; P. Boyancé, *Latomus* 26 (1967), 246-249; J. Glucker, *Antiochus*, 52f. Anm. 135; P. Moraux, *Aristotelismus*, Bd. 1, 264-268.

aus zweiter oder dritter Hand. Die einzelnen Lehren interessieren ihn nur wenig. Wichtig ist ihm, was allen gemeinsam ist: daß das jeweilige ‚Lebensziel‘ (Telos) irgendwo zwischen den Extremen steht, zwischen dem Telos der Epikureer, der bloßen ‚Lust‘, und dem der Stoiker, der bloßen ‚Tugend‘. Das klingt simpel, fast zu simpel; aber diese Formulierung wird Cicero gerecht. Sein ethisches Denken ist unverrückbar orientiert an den Polen Epikur und Stoa; es steht für ihn fest, daß alle anderen Meinungen dadurch gekennzeichnet sind, daß sie die Extreme vermeiden, zwischen ihnen stehen—freilich unterschieden durch ihre größere Nähe entweder zu Epikur oder zur Stoa. Kritolaos z.B. kommt der Stoa sehr nahe, und Cicero zeigt sich beeindruckt durch das von ihm gebrauchte Gleichnis der Waage: die Tugend hat ein solches Übergewicht über alles andere, daß nicht einmal ‚die Erde und die Meere‘ dagegen aufgewogen werden könnten.[22] Aber auch Kritolaos steht noch zwischen den Extremen, denn er läßt außer der Tugend auch die anderen Güter gelten. Und das kann nicht anders sein, denn zur genannten Mittelgruppe gehören alle Peripatetiker, auch die meisten der in anderem Zusammenhang, wie gezeigt, eher abgewerteten Schulvertreter zwischen Straton von Lampsakos und Ciceros eigener Zeit. Am deutlichsten wird das im zweiten Argumentationsgang des fünften Tusculanenbuches (ab 83), wo kühn behauptet wird, alle Schulen dürften sich zu dem Satze bekennen, die Tugend allein mache glücklich. Vor allem die Akademiker nennt Cicero in diesem Zusammenhang fast stereotyp—sofern sie sich zur Ethik geäußert haben. Seit Arkesilaos war in der

[22] *Tusc.* 5,51 (fr. 21 Wehrli) ... *libra illa Critolai, qui cum in alteram lancem animi bona imponat, in alteram corporis et externa, tantum propendere illam bonorum animi lancem putet, ut terram et maria deprimat*; ohne Namensnennung *Fin.* 5,92 (fr. 22 W.) ... *virtutis amplitudinem quasi in altera librae lance ponere: terram ... ea lanx et maria deprimet*. Es fällt auf, daß Cicero an beiden Stellen das Bild ungenau wiedergibt: das Übergewicht der Tugend kann auf einer Waage ‚Erde und Meere‘ nicht ‚niederdrücken‘, sondern nur nach oben schnellen lassen. Carl Werner Müller (*Erysichthon,* (Stuttgart 1987) [Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1987,13] 97) weist darauf hin, daß auch Kallimachos (*Aet.* 1,9) das Bild wie Cicero gebraucht: die nahrungsspendende Demeter ist dem gewaltigen Eichbaum überlegen und ‚zieht ihn hinab‘. Bei beiden Autoren war offenbar die geläufige Metapher vom ‚höheren‘ und ‚niederen‘ Wert wirksam (vgl. für Cicero z.B. *Inv.* 1,22 *si nostram causam laudando extollemus, adversariorum causam per contemptionem deprimemus*). Die zweifache Verwendung bei Cicero legt die Vermutung nahe, daß die Ungenauigkeit schon auf Kritolaos zurückgeht. Im Griechischen wie im Lateinischen findet sich übrigens auch die korrekte Anwendung des Bildes: Aristophanes, Frösche 1398 (mit der ebenfalls geläufigen Metapher des ‚Gewichtigen‘); Cicero *Luc.* 38.

Akademie die Ethik weitgehend von der Erkenntniskritik verdrängt worden; darum spricht Cicero, wenn er die ‚Mittelgruppe‘ meint, gern von den *veteres Academici*, meint also die Schule bis zu Polemon und Krantor. Immer und immer wieder erscheint diese Mittelgruppe mit nur leicht variierter Bezeichnung: *Fin.* 5,21 *antiqui, quos eosdem Academicos et Peripateticos nominavimus*; *Luc.* 131 *et vetus Academia ... et Aristoteles eiusque amici*; *Tusc.* 5,75 *Peripatetici veteresque Academici*; 5,85 *Peripatetici nec multo veteres Academici secus*; *Leg.* 1,38 *sive in Academia vetere cum Speusippo Xenocrate Polemone manserunt, sive Aristotelem et Theophrastum, cum illis congruentis re, docendi genere paulum differentis secuti sunt.* Eine interessante Spielart ist *Fin.* 4,5 *veteres Peripatetici Academicique,* wo *veteres* zumindest auch, wenn nicht ausschließlich zu *Peripatetici* gehört. An einer strengen Abgrenzung dieser Gruppe ist Cicero offenbar nicht gelegen. Auch hier ist der Einfluß des Antiochos unverkennbar,[23] aber es kann keinem Leser von Ciceros Philosophica | zweifelhaft sein, daß dieses Systematisieren in großzügigen Kategorien Ciceros eigenem Denken voll und ganz entsprach. Auch Ciceros philosophisches System beruht auf großen und klaren Linien.

Es wurde eingangs gesagt, diese Ausführungen seien primär Cicero gewidmet; darum sei es gestattet, in einem letzten Teil den philosophischen Schriftsteller Cicero ganz in den Mittelpunkt zu rücken und einige generelle Beobachtungen zu Ciceros Umgang mit seinen Quellen und mit Büchern im allgemeinen vorzutragen. Das scheint gerade im Rahmen eines Projekts sinnvoll, das der Erschließung theophrastischer und anderer peripatetischer Spuren gilt, in dem also Cicero—und das sagt der Latinist ohne bösen Unterton, aber auch ohne enthusiastische Zustimmung—vornehmlich als „Quelle“ angesehen wird. Aus dieser Zielrichtung ergibt es sich, daß Cicero vor allem dort Beachtung findet, wo er griechisches Gedankengut zitiert—oder zu zitieren scheint. Eine solche Betrachtungsweise kann dem Autor Cicero nicht gerecht werden. Zum Ausgleich sollen nun einige Äußerungen Ciceros vorgestellt werden, die den nur an griechischem Gedankengut Interessierten nicht nur gleichgültig lassen, sondern sogar heftig verdrießen können, die aber einen anderen Aspekt

---

[23] Antiochos als Urheber der Annäherung oder Gleichsetzung von ‚Alter‘ Akademie und Peripatos: *Fin.* 5,7 und 14; *Luc.* 131, 139 u.ö. Vgl. Glucker, *Antiochus* 55-58 mit Anmerkungen.

Ciceros zeigen, der wichtiger und für Cicero aufschlußreicher scheint als jener erste.

Wie hielt es Cicero mit der Benutzung von Quellen? Es gibt einige Aussagen, aus denen man herauslesen kann, daß er es damit sehr genau nahm. Schon in der Jugendschrift *De inventione* (2,4) versichert er, er habe alle rhetorischen Traktate zusammengetragen, um daraus das jeweils Beste in das eigene Werk zu übernehmen. Nach dem Tode seiner Tochter Tullia (Februar 45 v. Chr.) schreibt er an Atticus (12,14,3), er habe die gesamte Konsolationsliteratur durchgelesen. Von seiner Dikaiarch-Lektüre war bereits die Rede: einen ‚großen Berg von Büchern‘ hatte er ‚vor sich aufgebaut‘ (*Att.* 2,2,2 = Dikaiarch fr. 69 Wehrli). Auch innerhalb der Dialoge erscheint er als fleißiger Forscher. In der prachtvollen Einleitung zum zweiten Gespräch von *De finibus* (3,7) begibt er sich in die Bibliothek des jungen Lucullus, um dort einige Bücher einzusehen. Dort trifft er Cato, der in ähnlicher Absicht dort war, ‚neben Bergen von stoischen Schriften‘, lateinisch noch anschaulicher: *Catonem vidi in bibliotheca sedentem multis circumfusum Stoicorum libris.* Man kommt ins Gespräch; Cicero läßt sich von Cato fragen (3,10): ‚Du hast doch selbst nicht gerade wenig Bücher: was führt dich hierher?‘, dann antwortet er sachkundig: *commentarios quosdam Aristotelios, quos hic sciebam esse, veni ut auferrem.* Auch das Vorgespräch der *Topica* spielt in einer Bibliothek (1): *cum mecum in Tusculano esses* (angeredet ist Trebatius) *et in bibliotheca separatim uterque nostrum ad suum studium libellos quos vellet evolveret, incidisti in Aristotelis Topica quaedam.* Beide Szenen klingen lebensecht. | Aber gerade die zweimalige Erwähnung aristotelischer Schriften zwingt uns zum Zweifel. Die Topik des Aristoteles hat Cicero nie gelesen, von der Nikomachischen Ethik hat er noch im Jahre 45 (*Fin.* 5,12) keine klare Vorstellung; nur die Rhetorik des Aristoteles könnte in *De oratore* (2,32 und 2,160) und im *Orator* (192-194) Cicero als Quelle gedient haben. Aber sicher ist es nicht, daß Cicero auch nur eine der esoterischen Schriften des Aristoteles wirklich gelesen und gekannt hat—obwohl er die Gelegenheit dazu hatte.[24]

---

[24] Siehe E. Pahnke, *Studien über Ciceros Kenntnis und Benutzung des Aristoteles*, (Freiburg i. Br., Phil. Diss. 1962) 90; P. Moraux, *Aristotelismus*, Bd. I, 37-43; Cicéron et les ouvrages scolaires d'Aristote, *Ciceroniana* n.s. vol. 2: Atti del II Colloquium Tullianum, (Roma 1975) 81-96; Elizabeth Rawson, *Intellectual Life in the Late*

Wir kommen um die Folgerung nicht herum, daß Cicero seine wissenschaftliche Gründlichkeit zumindest in den Dialogen ein wenig übertrieben dargestellt hat. Er hat die Wirklichkeit nicht geradezu verfälscht; er arbeitete ja wirklich mit Büchern und in Bibliotheken. Aber er hat diesen Umstand, der die Wirkung seiner Schriften beim Leser nur erhöhen konnte, in sehr effektvoller Weise betont. Eine Bibliothek als Szenerie, die Dialogpartner als Forscher—das ist schon eine geschickte Wahl. Und dabei ist nicht mehr Unredlichkeit im Spiel, als wenn heute ein Gelehrter für ein Geburtstagsfoto oder für ein Fernsehinterview vor den dekorativsten Teil seiner Bücherwände postiert wird—vielleicht vor Bücher, die er seit Jahren nicht mehr benutzt hat.

Und nicht nur eine Bibliothek als Szenerie dient dazu, Ciceros Belesenheit zu dokumentieren: auch sonst verweist er gern und oft auf Gelesenes.[25] Es kann hier im einzelnen nicht belegt werden, aber die These sei gewagt: Wo Cicero entlegene griechische Quellenwerke wirklich gelesen hat und kennt, da sagt er es auch. Er versteht es, effizient zu arbeiten, und das heißt auch, mit dem jeweils Gelesenen einen möglichst großen Effekt zu erzielen, nicht nur bei der Arbeit selbst, sondern auch nach außen hin: durch ein Zurschaustellen der eigenen Lesefrüchte. Wer das ehrenrührig findet, möge sich fragen, ob er das selbst noch nie getan hat, auch nicht in Fußnoten. Allerdings gilt es, innerhalb der Quellenangaben zu differenzieren. Es gibt präzise Zitate mit Nennung des Autors, z.B. *Lucullus* 98: ‚Kleitomachos, Über die Urteilsenthaltung, Buch 1‘. Auch für ganze Bücher nennt Cicero in wenigen Fällen seine Quelle.[26] Diese Angaben

---

Roman Republic, (London 1985), 40f., 289f.; zu *De Or.* 2,32 A. D. Leeman im Kommentar (Heidelberg 1985) zur Stelle.

[25] A. E. Douglas (*Cicero.* Chapters by H. H. Scullard ..., ed. by T. A. Dorey, (London 1965) [*Studies in Latin Literature and its Influence*], 168 Anm. 7), betont mit Recht, daß Cicero, verglichen mit anderen antiken Autoren, mit Quellenangaben ‚ungewöhnlich großzügig‘ ist (ähnlich A. J. Kleywegt, *Ciceros Arbeitsweise im zweiten und dritten Buch der Schrift ‚De natura deorum‘* (Groningen 1961) 12). Leider fehlt bisher eine zuverlässige Sammlung aller einschlägigenStellen.

[26] Angaben für einzelne Sätze und Gedanken: *Off.* 3,63 *Hecatonem ... Rhodium, discipulum Panaetii, video in iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere*; *Div.* 1,72 *ut in Sullae scriptum historia videmus*; weniger präzise *Luc.* 137 *legi apud Clitomachum*; *Tusc.* 3,59 *ut video nostrum scribere Antiochum*; für ganze Bücher: *Fin.* 5,8 und 75 (s. dazu oben Anmerkung 3); *Ac.* 1,14 (s. oben Anmerkung 11); *Luc.* 10 (Lucullus soll im dogmatischen Teil ‚das bei Antiochos Gehörte‘ wiedergeben); *Off.* 1,6; 2,60; 3,7 (Panaitios Quelle für *Off.* 1 und 2). Zur Bewertung von Ciceros Zitaten treffend z.B. R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*,

verdienen volles Vertrauen. Nicht ganz so sicher scheint die Benutzung einer Quelle, wenn zwar Autopsie ausdrücklich versichert, aber keine eigentliche Quelle genannt wird, wie z.B. *Fin.* 4,15 *ut ab ipsis Stoicis scriptum videmus*, oder *Nat. Deor.* 1,72 *ut videmus in scriptis*.[27] Noch unverbindlicher sind Äußerungen des Typs *Div.* 2,105 *magnus Dicaearchi liber est nescire ea* (die Zukunft) *melius esse quam scire*, oder *Off.* 2,16 *est Dicaearchi liber de interitu hominum.* Hier nimmt Cicero nicht einmal für sich in Anspruch, das betreffende Buch genau gelesen zu haben; er behauptet nur, es zu kennen—und das kann heißen, daß ihm der Inhalt in Grundzügen aus einer Zusammenfassung oder auch nur vom Hörensagen bekannt war.[28] | Schließlich darf bei einer Bewertung der Quellenangaben nicht übersehen werden, daß Cicero auch dort, wo er scheinbar selbstsicher zitiert, gelegentlich Fehler unterlaufen: Im *Orator* (29) hatte er ein Aristophanes-Zitat dem Eupolis zugeschrieben, und nur der Aufmerksamkeit des Atticus (*Att.* 12,6a,1) ist es zu verdanken, daß er den Fehler in den publizierten Exemplaren noch beheben konnte; in zwei weiteren Fällen muß er sich bei Atticus wegen eines ‚Gedächnisfehlers‘ entschuldigen (*Att.* 13,44,3; 14,5,1); erinnert sei auch an die für Cicero sehr peinliche doppelte Verwendung des gleichen Prooemiums für zwei verschiedene Schriften (*Att.* 16,6,4).

All dies zeigt, daß Cicero eher zu oft als zu selten eine Quelle nennt. Wo er nicht einmal andeutet, daß er einer Vorlage folgt, sollte man daher keine Vorlage vermuten. Jeder Versuch, auf diesem Wege griechische ‚Quellenwerke‘ zu rekonstruieren und ‚zurückzugewinnen‘, ist zum Scheitern verurteilt. Gelegentlich erkennen wir, wie Cicero in der Regel vorging: Er arbeitete mit doxographischen

---

3. Theil, (Leipzig 1883), 319: „(Man kann) daraus, dass Cicero wenn er einmal eine Schrift des Kleitomachos aus eigener Lectüre kennt diess nöthig findet an die grosse Glocke zu hängen, den Schluss ziehen dass wo er diess nicht thut er das betreffende Citat seinem Mittelsmann verdankt“.

[27] Diese Formel wird fast stereotyp gebraucht: *Luc.* 129; *Div.* 1,131; 1,89; *Cato maior* 69; *Off.* 2,25.

[28] In diese Gruppe gehört vermutlich auch die von Cicero dreimal (*Tusc.* 5,24; *Fin.* 5,12.85) erwähnte Schrift Theophrasts Περὶ Εὐδαιμονίας (*De vita beata*); s. oben Anmerkung 9. Ob Cicero das Werk nur aus Antiochos kannte oder selbst ein Exemplar besaß (Fortenbaugh, a.a.O. 22f.), läßt sich nicht entscheiden. Einen Anhaltspunkt dafür, daß er die Schrift ganz gelesen hat, gibt es nicht—freilich auch keinen Gegenbeweis. Den Ἀποκαρτερῶν des Kyrenaikers Hegesias (*Tusc.* 1,83f.) kannte er sicher nur aus einem Handbuch. Krantors berühmtes Buch *Über die Trauer* hat Cicero für seine Consolatio wirklich gelesen, aber es dürfte übertrieben sein, wenn er *Luc.* 135 formuliert: *legimus omnes.* Immerhin ist das Buch ‚kurz‘ (*non magnus*).

Handbüchern, mit Vorlesungsnachschriften, die von Hand zu Hand gingen, mit Exzerpten. Im November 44 teilt er Atticus mit *(Att.* 16,11,4), er habe von einem gewissen Athenodorus Calvus eine Zusammenfassung des Buches *Über die Pflicht* von Poseidonios bestellt, er warte ungeduldig darauf—und das, obwohl er wahrscheinlich das Buch selbst in den Händen hatte! Kurz darauf (*Att.* 16,14,4) bestätigt er den Eingang eines ‚recht hübschen Resumés‘, das ihm dann für *De officiis* sicher gute Dienste geleistet hat.[29] Es steht also schlecht mit der Vorstellung eines eifrig die Quellen studierenden Cicero, eines Gelehrten, der die Schätze seiner Bibliothek (denn sie enthielt wohl manchen Schatz) voll auszuschöpfen wußte.

Warum hat Cicero das nicht getan? Sicher nicht aus Faulheit. Gewiß, allzu Schwieriges hat er gescheut. Dafür gibt es rührende Zeugnisse. Im Jahre 59 v. Chr. hatte Atticus Cicero ein geographisches Werk besorgt; Cicero hat versucht, es zu lesen, muß aber zugeben: *ex quo quidem ego, quod inter nos liceat dicere, millesimam partem vix intellego*. Nicht größer war der Leseerfolg—oder die Lesefreude—bei einer ‚Empedoclea‘ genannten Schrift eines gewissen Sallustius (Hinweis von H.J. Tschiedel). Der Bruder Quintus schien sich durch das Werk hindurchzuquälen; dafür hat Marcus kein Verständnis (Q. fr. 2,9,3): *virum te putabo, si Sallusti Empedoclea legeris, hominem non putabo*—‚tapfer bist du schon, wenn du dieses Zeug durchliest, aber dann zweifle ich ...‘; hier stockt man bei der Übersetzung, denn die in *homo* mitschwingenden Konnotationen sind nicht leicht wiederzugeben; gemeint ist: ‚Dann hast du das rechte Augenmaß verloren für das, was wirklich wichtig ist und was das Leben lebenswert macht‘. Interessant ist auch eine Klage über die Schwierigkeit des Aristoteles in einem Fragment aus dem *Hortensius* (fr. 29 Müller, 56 | Straume-Zimmermann): *magna ... animi contentio adhibenda est in explicando Aristotele, si legas ...* Wir kennen den Zusammenhang nicht, aber hier war kaum von Resignation die Rede.

[29] Auch wenn er vom Inhalt enttäuscht und mit der Lehrmeinung des Poseidonios nicht einverstanden war (*Off.* 3,8 und 34). Zu Ciceros Arbeitstechnik in den philosophischen Schriften grundsätzlich R. Philippson, *Realencyclopädie*, s.v. Tullius, Sp. 1189. Auch für historische Erörterungen greift Cicero zu Auszügen: *Att.* 12,5b; 13,8. F. Münzer (*Römische Adelsparteien und Adelsfamilien*, (Stuttgart 1920) [Nachdruck Darmstadt 1963], 376-408) zeigt an vielen Beispielen, wie Cicero fremde und eigene Exzerpte höchst effizient (zum großen Teil mehrfach) einsetzte. Es sei auch daran erinnert, daß schon Theophrast eine auf zwei Bücher verkürzte Fassung von Platons *Politeia* angefertigt hatte (Diogenes Laert. 5,43).

Eher war es eine Aufforderung, den Aristoteles trotzdem zu lesen—eine Aufforderung, der Cicero selbst, wie wir gesehen haben, nur in bescheidenem Maße gefolgt ist.

Aber es war keine billige Bequemlichkeit, die ihn davon abhielt, sich in ein gründliches Quellenstudium zu versenken. Sein Charakter, sein Temperament hielten ihn davon ab. Ihm widerstrebte Kleinkram und Tüftelei. Bezeichnend sind folgende Gedanken aus dem Prooemium zum zweiten Tusculanenbuch (6): *quodsi haec studia* (die Philosophie) *traducta erunt ad nostros, ne bibliothecis quidem Graecis egebimus, in quibus multitudo infinita librorum propter eorum est multitudinem, qui scripserunt. eadem enim dicuntur a multis, ex quo libris omnia referserunt*—‚Ist die Philosophie erst einmal in Rom heimisch geworden‘ (und wer das leisten konnte und sollte, war weder Cicero selbst noch seinen Lesern zweifelhaft), ‚dann können wir auf griechische Bibliotheken gern verzichten; in denen stehen ja nur deshalb so viele Bücher, weil es dort jeden zum Schreiben drängt, und weitgehend schreiben alle dasselbe, daher ist die Welt voller Bücher.‘ Ähnlich summarisch über die (griechische) Philosophie und sicher nicht freundlicher (*Div.* 2,119): *nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum*;[30] vergleichbar auch *Tusculanen* 3,81: ‚Es ist überflüssig und reine Zeitverschwendung, über jede Unterart der *aegritudo* einzeln zu handeln‘—*separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute ... haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt: opus enim quaerunt*, ‚die suchen sich nämlich eine Beschäftigung‘; es klingt mit: wir Römer haben Wichtigeres zu tun. Aber auch Römer werden gelegentlich ähnlich abgefertigt (Tusc. 2,7): ‚Da gibt es gewisse Leute, die als Philosophen gelten wollen‘ (es handelt sich um Epikureer), ‚von denen soll es ziemlich viele Bücher in lateinischer Sprache geben. Über diese Bücher habe ich durchaus keine schlechte Meinung—ich habe sie nämlich überhaupt nicht gelesen.‘

Nein, Cicero las nicht alles. In *De oratore* 1,195 läßt er Crassus überspitzt formulieren: *fremant omnes licet, dicam quod sentio:*

---

[30] Ferner: *De Or.* 2,21 *saeculis multis ante gymnasia inventa sunt, quam in iis philosophi garrire coeperunt*; *Rep.* 1,2 (über die Philosophen im Gegensatz zu den Politikern) *in angulis personant*; *De Or.* 1,47 (*Graeculi homines*) *contentionis cupidiores quam veritatis*.

bibliothecas mehercule omnium philosophorum unus[31] *mihi videtur XII tabularum libellus, si quis legum fontes et capita viderit, et auctoritatis pondere et utilitatis ubertate superare.*[32] ‚Quelle und Ursprung‘ der Gesetze ist die Natur und das aus ihr ‚fließende‘ Naturrecht, das auch in *De legibus* einen so breiten Raum einnimmt. Mit dieser Erkenntnis glaubt Cicero den Schlüssel in der Hand zu haben zur Vereinfachung[33] aller ethischen Spekulation, ja zur Lösung aller Fragen, die die Griechen seit Jahrhunderten diskutieren. Es ist nicht nur ein Scherz, wenn Cicero in *De legibus* (1,53) daran erinnert, daß einmal ein römischer Prokonsul namens L. Gellius in Athen den naiven | und selbstverständlich gescheiterten Versuch unternommen hat, die Streitereien unter den Philosophen zu schlichten. Cicero wollte, ihm würde diese Rolle zuteil—er würde als Schiedsrichter

[31] Ein analoger Gedanke findet sich in Aristophanes' *Fröschen* (1407-1410): Auf der Bühne befindet sich eine Waage; in mehreren Versuchen erweisen sich die Verse von Aischylos stets als ‚gewichtiger‘ als die des Euripides; nun fordert der Ältere den Jüngeren auf, ‚sich selbst mit seiner Sippschaft und seiner Bibliothek (!) in die eine Waagschale zu begeben: zwei Worte von ihm, Aischylos, in der anderen würden genügen, all das aufzuwiegen‘. Die Bibliothek ist nicht zufällig erwähnt: Euripides stand im Rufe der Bücherweisheit (Aristophanes, *Frösche* 943; Athenaios 1,3a). Wie bei Cicero wird also hier geschwätzige Theorie mit knapper und markiger Weisheit konfrontiert, Neues und Modisches mit dem bewährten Alten. Trotzdem ist Nachahmung unwahrscheinlich, denn Cicero scheint weder mit Aischylos noch mit Aristophanes wirklich vertraut gewesen zu sein (die jeweiligen Erwähnungen bei Th. Pütz, *De M. Tulli Ciceronis bibliotheca* (Münster, Phil. Diss. 1925) 33); vgl. auch die oben erwähnte Verwechslung von Aristophanes und Eupolis (S. 207 [255]).

[32] Wie Crassus über die philosophische Ethik, urteilt der ‚Akademiker‘ Cotta über die philosophische Theologie (*Nat. Deor.* 3,43): *docebo meliora me didicisse de colendis dis immortalibus ... capedunculis his, quas Numa nobis reliquit, quam rationibus Stoicorum.*—Auf eine interessante neuzeitliche Parallele weist Herwig Görgemanns hin (brieflich, 27. Juli 1987): „Wilamowitz schreibt im Vorwort seiner Aeschylus-Ausgabe (Berlin 1914) S. X: *sed taedium perquirendorum codicum declinabam, non solum quia bibliothecarum pulvere vesci minime amo, sed etiam quia alios talia multo melius ac facilius expedire probe scio.* Darin schlägt die Einstellung des preußischen Junkers und des Kindes vom Lande deutlich durch; zum Zwecke der Interpretation der ‚Eumeniden‘ ist er dann ja lieber in Athen auf den Felsen des Areopag herumgeklettert. Für die Spannung zwischen gelehrtem Bücherwurm und Mann von Welt gibt W. überhaupt wohl ein gutes Exempel ab, und er könnte dazu helfen, sich die Lage Ciceros anschaulich klar zu machen."—Zu Ciceros Verhältnis zu Büchern im allgemeinen s. Franz Ludwig Meyer, *Cicero und die Bücher*, (Zürich, Phil. Diss. 1955), und G. Rohde, Über das Lesen im Altertum, in: G. R., *Studien und Interpretationen*, (Berlin 1963), 290-303, bes. 299; Rawson, *Intellectual Life* 40f.

[33] Wichtig vor allem *Leg.* 1,61 und 1,19: das Sittengesetz als Teilaspekt der ewigen Gesetze des Kosmos; weiteres bei K. M. Girardet, *Die Ordnung der Welt*. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Ciceros Schrift *De legibus*, (Wiesbaden 1983) (Historia. Einzelschriften 42), 54-65.

(*arbiter*) Erfolg haben. Und damit hat er in gewissem Sinne recht. Er verfügt über die Gabe, Ordnung zu schaffen, das Wesentliche sichtbar zu machen. Den Kern des Streites hätte freilich auch er nicht behoben, daran hat er kaum ernsthaft geglaubt. Aber (und hier können wir auf den Irrealis verzichten) er hat in *De finibus* den Streit um die ethischen Prinzipien auf die denkbar klarste Formel gebracht, und ähnliches gilt allgemein: Cicero ist ein glänzender Didaktiker, er läßt alles bloße Beiwerk in den Hintergrund treten, stellt die Hauptsachen energisch ins Zentrum. Er denkt in großen Linien, in großzügiger und oft großartiger Vereinfachung. Nur ungern, sehr ungern beschäftigt er sich mit kleinlichen Tüfteleien und ist immer wieder froh, wenn er eine solche Pflichtübung hinter sich hat. Die Erleichterung ist hörbar etwa im Anschluß an ein detailliertes Referat der Auseinandersetzung zwischen Stoa und skeptischer Akademie über die Gültigkeit der Dialektik (*Luc.* 112): *cum sit ... campus in qua exsultare possit oratio, cur eam tantas in angustias et in Stoicorum dumeta compellimus?* An anderer Stelle (*Tusc.* 4,9) ist es das Bild eines Schiffes, das mit vollen Segeln aufs Meer hinausfährt, nachdem man zunächst nur mit kurzen Ruderschlägen vorangekommen ist.

Diese Großzügigkeit ist ein Wesenszug des Menschen Cicero. Wen sie stört, wem nur an genauen Berichten über spitzfindige Auseinandersetzungen unter den hellenistischen Philosophenschulen gelegen ist, der sollte Cicero aus der Hand legen und zu Stobaios oder zu Diogenes Laertios greifen. Aber wir alle sollten ihm dankbar sein für die großen und klaren Linien seines Denkens. Denn sie sind es, die ihm die Achtung der Nachwelt erworben haben und ihn so zum wichtigsten Vermittler der hellenistischen Philosophie haben werden lassen.

ZUM LITERARISCHEN CHARAKTER UND ZUR STRUKTUR DER *TUSCULANAE DISPUTATIONES*

Es dürfte nicht häufig vorkommen, daß ein moderner Leser Ciceros *Tusculanen* mit dem Gefühl aus der Hand legt, ein Meisterwerk der Literatur kennengelernt zu haben, und im Altertum war das vermutlich nicht anders. Man bleibt ein wenig ratlos: was beabsichtigte Cicero mit diesem umfänglichen Werk? Er hat die fünf Bücher selbst in ein gewisses Zwielicht gerückt. In der Einleitung zum ersten Buch (7) erinnert er an Aristoteles, der Philosophie (*prudentia*) und Rhetorik verbunden und junge Leute in beiden Künsten unterwiesen habe; ebenso wolle nun er seinen bisherigen Einsatz für die Rhetorik fortführen, zugleich aber sich ‚dieser bedeutenderen und reicheren Kunst' widmen; denn ‚diejenige Philosophie habe er immer für die schlechthin vollkommene gehalten, die es vermöge, die bedeutendsten Probleme reich (an Argumenten) und ansprechend im Ausdruck zu behandeln'. Bis hier scheint der Inhalt, die philosophischen Erörterungen, das Wesentliche zu sein; die Rhetorik soll sie offenbar nur einkleiden in ein schönes Gewand. Aber schon im nächsten Satz spricht Cicero von einer ‚Übung' (*exercitatio*) und bezeichnet sein Werk als ‚Schulvorträge' (*scholae*), die er nach Art der Griechen gehalten habe; bald darauf nennt er seine Funktion in den *Tusculanen* eine ‚seinem vorgerückten Alter entsprechende Redeübung' (*senilis declamatio*, so auch 2,26). Hier nun erscheint die Form als das Primäre, die philosophischen Fragen eher als ein für das rhetorische Training geeigneter Stoff. In der Vorrede zum zweiten Buch (9) stehen beide Motive gleichberechtigt nebeneinander: „Daß die Peripatetiker und Akademiker gern alle Probleme nach zwei Seiten hin behandeln, hat mir schon immer gefallen: nicht nur, weil anders gar nicht herausgefunden werden kann, was in einer jeden Frage der Wahrheit nahekommt, sondern auch, weil dieses Verfahren eine vorzügliche rhetorische Übung ist."

Nun lassen die Themen der fünf Bücher und der ernsthafte, oft ganz persönliche Ton der Erörterungen keinen Zweifel daran, daß der philosophische Inhalt für Cicero das weitaus Wichtigere war, und er selbst | rechnet die *Tusculanen* in der bekannten Aufzählung (*div.* 2,1-4) ohne Einschränkung zu seinen philosophischen Schriften. Dennoch fällt das Werk durch seine eigentümliche Konzeption aus dem gewohnten Rahmen der Philosophica heraus. Cicero hat, im Gegensatz zu fast allen anderen Schriften, auf eine historische und szenische Einkleidung verzichtet. Er selbst schildert die Gesprächssituation so (*Tusc.* 1,8): „Wer etwas von mir hören wollte, formulierte seine Meinung; ich sprach dann dagegen." Das deutet eher auf Übung und Rhetorik. Es gibt in den *Tusculanen* neben Cicero nur einen weiteren Gesprächspartner: einen anonym bleibenden, offenbar jüngeren Mann; seine fast einzige Funktion scheint es zu sein, eine These aufzustellen, die Cicero als philosophischer Lehrmeister in einem längeren Vortrag widerlegt.[1] Zwar finden sich auch—vor allem jeweils im ersten Teil der einzelnen Bücher—kürzere dialogische Partien, im ganzen aber ist der ‚Schüler' ein schweigender Zuhörer. Man kann zu dem Eindruck gelangen, Ciceros Ausführungen wären auch ohne diesen Zuhörer im wesentlichen dieselben. Gelegentlich werden die *Tusculanen* deshalb auch als ‚Diatriben', reine Lehrvorträge, oder gar als Essays bezeichnet.[2] Es ist ein Ziel dieses Beitrags, zu | zeigen, daß dabei die Funktion

---

[1] *Disputatio, disputare, disputator* usw. haben fast durchweg diese Bedeutung (Thesaurus Linguae Latinae s.v. *disputo* 1443,67-1449,8). Wenn der Gegner genannt ist, kommt das Verbum nahe heran an die Bedeutung ‚mit jemand ein Streitgespräch führen, streiten' (ThLL 1449,9-61 *disputare contra, adversus alqm, cum alqo*). Aber *disputare* heißt nie ‚sich mit jemandem unterhalten'; es ist immer logische und eine gewisse emotionale Schärfe impliziert, ebenso, daß einer der Dialogpartner das Gespräch straff führt und überlegen auf ein bestimmtes Ziel hinarbeitet. Der Titel einer bekannten Übersetzung („Gespräche in Tusculum") ist darum irreführend.—Es ist bezeichnend, daß Cicero in einer Äußerung über *De oratore* (*fam.* 1,9 = 20 Shackleton Bailey, 23) ausdrücklich die ‚dialogischen' Partien neben den ‚disputierenden' nennt: *tres libri in disputatione ac dialogo* (ähnlich im Werk selbst: *de or.* 2,11 und 19 *sermo disputatioque*); die gleichen Begriffe ohne technische Bedeutung, fast als Hendiadyoin *Att.* 1,17 = 17 Sh. B., 2. Die fortlaufende Rede heißt auch *continens oratio* (*Tusc.* 1,16) oder *perpetua oratio* (*fat.* 1).

[2] Zuletzt von A. E. Douglas, Cicero. Tusculan Disputations II and V, ed. with an introd., transl. and comm., Warminster 1990, 7, und ders., Form and Content in the *Tusculan Disputations*, in: J. G. F. Powell (Hg.), Cicero the Philosopher. Twelve papers, Oxford 1995, 197-218, hier 199-203. Im Gegensatz zum modernen Sprachgebrauch ist der korrekte antike Terminus σχολή / *schola* (so richtig H. D. Jocelyn in einer Kontroverse mit H. Gottschalk: Liverpool Classical Monthly 4 [1979] 145f. [Jocelyn]; 7 [1982] 3-7 [Jocelyn], 91f. [Gottschalk]; 8 [1983] 89-91 [Jocelyn]; 91f. [Gottschalk]). Typisch für diese vor allem (aber nicht ausschließlich) in der Populär-

des ‚Schülers' unterschätzt ist. Ein zweites Ziel ist es, den literarischen Charakter der *Tusculanen* und ihren Platz in Ciceros Werk genauer zu bestimmen, als es bisher geschehen ist.

In beiden eben betrachteten Prooemien lobt es Cicero als Vorzug der philosophischen Disputation, daß mit ihrer Hilfe ‚Wahrscheinliches' gefunden werden könne: 1,8 *est enim vetus et Socratica ratio contra alterius opinionem disserendi; nam ita facillimum, quid veri simillimum esset, inveniri posse Socrates arbitrabatur;* 2,9 *mihi semper Peripateticorum Academiaeque consuetudo de omnibus rebus in contrarias partes disserendi ... placuit, quod aliter non posset, quid in quaque re veri simile esset, inveniri.* Das verbindet die *Tusculanen* mit anderen philosophischen Schriften und ist Ausdruck von Ciceros skeptischer Grundhaltung: Sichere Erkenntnis des ‚Wahren' ist unmöglich, im besten Falle kann man ein ‚der Wahrheit Ähnliches' finden. Auch sonst nennt Cicero oft die Erörterung des Für und Wider als besten Weg der Annäherung an die Wahrheit. Wie er das verstanden wissen wollte, hat er in den großen Dialogen *Academici libri, De finibus bonorum et malorum* und *De natura deorum* gezeigt: Zwei (oder mehr) einander ausschließende Standpunkte werden nacheinander vertreten; durch die jeweilige Gegenrede wird die erste These einer harten Prüfung unterzogen; sie ist dann entweder widerlegt oder auf einen Kern zurückgeführt, der als ‚wahrscheinlich' gelten und darum ‚gebilligt' werden kann.[3] Das entspricht im wesentlichen Karl Poppers Grundsatz, Annahmen, die ihrer Natur nach nicht beweisbar sind, müßten wenigstens falsifizierbar sein. Bei Cicero wird gelegentlich der durch Gegenargumente ‚gehärteten' These eine neue Antithese gegenübergestellt, am Schluß steht dann eine Synthese (besonders eindrucksvoll in *De finibus*).[4]

Ein solches Verfahren ist in den *Tusculanen* auf den ersten Blick kaum erkennbar. Von einer ‚Argumentation nach beiden Seiten hin'

---

philosophie gepflegte Form ist die gelegentliche Einführung eines imaginären Opponenten durch Formeln wie *at enim* (‚dagegen wird eingewandt'), *inquit* (‚da sagt nun einer') u.ä. (Gottschalk, Mnemosyne ser. 4, 33 [1980] 361; Douglas, Form and Content 202f.). Aber niemals ist wie in den *Tusculanen* eine Dialogfigur förmlich eingeführt.

[3] Vgl. Platon, *Phaidon* 85c ‚Sicheres Wissen ist unmöglich oder doch nur sehr schwer zu erlangen; alle Ansichten müssen auf jede nur denkbare Weise geprüft werden; der (relativ) beste und am schwersten zu widerlegende (δυσεξελεγκτότατος) Standpunkt mag als Notbehelf dienen.'

[4] Ausführlicher Vf. in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 1023-25, 1091, 1097.

ist wenig zu bemerken. Der ‚Schüler' stellt zwar eine These auf, hat dann aber kaum Gelegenheit, sie zu begründen und zu verteidigen; der | Großteil der Bücher wird eingenommen von Ciceros Argumentation gegen die jeweils formulierte These; eine Antithese von Gewicht scheint zu fehlen. Nicht ganz zu Unrecht hat man deshalb im Verzicht auf eine ‚konfrontierende Struktur' das Hauptcharakteristikum der *Tusculanen* gesehen.[5] Aber der Schein trügt; Cicero hat recht, wenn er versichert, in den *Tusculanen* der gleichen Methode zu folgen wie in den anderen Schriften: Es gibt ein Gegengewicht gegen die von Cicero vertretenen Positionen; der Schüler ist kein ‚fall-guy'[6] oder ‚Türkenkopf'[7], den Cicero mühelos aber „mit Geprassel"[8] widerlegt. Alle fünf Ausgangsthesen sind dadurch ‚stark', daß sie die allgemeine Erfahrung, menschliche Zweifel und Ängste auf ihrer Seite haben. Niemand mußte wortreich davon überzeugt werden, daß der Tod als ein ‚Übel' erscheinen kann, daß man zweifeln kann an den stoischen Behauptungen, wenn man nur auf die rechte Art Philosophie treibe und so zum ‚Weisen' werde, werde man nie mehr von Kummer befallen, und wer als ‚Weiser' stets richtig handele, dem sei immerwährendes ‚Glück' beschieden. Es mag Cicero widerstrebt haben, diese Zweifel, die ohnehin allgegenwärtig sind, in längere Reden zu kleiden, um ein äußerliches Gleichgewicht herzustellen. Sie haben Gewicht durch sich selbst.[9] Es war genug, sie den Schüler als Ausgangsthese

---

5 Douglas, Form and Content (wie Anm. 2) 213f.

6 So Douglas, *Tusc. Disp.* II and V (wie Anm. 2) 61 und 147.

7 W. Sueß, Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften, Wiesbaden 1965 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, geistes- und sozialwiss. Kl. 1965,5), 233/25: „... die Rolle des Hortensius (war in Ciceros gleichnamigem Dialog) keineswegs nur als Türkenkopf konstruiert, auf den losgeschossen werden sollte ... Hortensius (konnte) in dem Dialog nicht nur die Rolle des Prügelknaben spielen" (zur Geschichte der Bilder s. L. Röhrich, Lexikon der sprichwörtlichen Redensarten, Freiburg i. Br. 1973, s.v. ‚Prügelknabe' und ‚Türke'). Den ‚Schüler' in den *Tusculanen* nennt Sueß „ganz farb- und leblos", gibt jedoch zu, daß er „gelegentlich etwas Blut erhält" (279/71).

8 Th. Mommsen, Römische Geschichte, Bd. 3, Berlin 1856, 619, über Cicero als Politiker und als Anwalt: „Gegen Scheinangriffe war er gewaltig und Mauern von Pappe hat er viele mit Geprassel eingerannt." Ciceros Verfahren in den *Tusculanen* wird Mommsen nicht anders beurteilt haben; vgl. seine Charakteristik der philosophischen Werke ebda. 622-24.

9 Cicero wußte sehr wohl, daß es auf ein äußerliches Gleichgewicht der Thesen nicht ankam; so schreibt er an Atticus im Februar 49, als er noch unsicher ist, ob er in Rom bleiben oder Pompeius folgen soll (*Att.* 8,3 = 153 Sh. B., 6): *ac ne me existimaris ad manendum esse propensiorem, quod plura in eam partem verba fecerim: potest fieri, quod fit in multis quaestionibus, ut res verbosior haec fuerit, illa verior.*

formulieren zu lassen; und wie sich zeigen wird, hat Cicero noch mehr getan: immer wieder macht er deutlich, daß die | Zweifel durch seine Gegenargumente nicht ganz zum Schweigen gebracht werden können. In diesem Sinne sind die *Tusculanen* ein gültiges Beispiel für eine Argumentation ‚nach beiden Seiten hin'.

Unter einem anderen Gesichtspunkt ist das in den *Tusculanen* angewandte Verfahren für eine skeptische Argumentation besonders geeignet, und das ist fast ein Paradox. Der oft belächelte formale Rahmen, daß sich der Meister eine These nennen läßt, um sie dann in zusammenhängender Rede zu widerlegen, scheint dezidiert dogmatisch: Man muß nur die vom Schüler aufgestellte These mit einem negativen Vorzeichen versehen, und man erhält Formulierungen, die über dem Vortrag eines Dogmatikers stehen könnten: *Mortem malum non esse, non cadere in sapientem aegritudinem* usw. Aber die Prozedur der Thesensetzung ist mehr als ein formales Spiel. Indem der Schüler seine These formuliert, stellt er Cicero eine Aufgabe: er legt ihn auf die Gegenposition der eigenen These fest. Was Cicero dann sagt, um diese Aufgabe zu erfüllen, muß nach dieser Spielregel durchaus nicht seine eigene Meinung sein. Er spielt eine Rolle—und als Skeptiker kann und muß er sie gut spielen, denn es soll ja gezeigt werden, daß der gegnerische Standpunkt, wie jeder andere denkbare Gegenstandpunkt, überwunden werden kann. Je überzeugender (und damit äußerlich auch: dogmatischer) der Skeptiker argumentiert, desto mehr empfiehlt er indirekt den skeptischen Verzicht auf jedes Urteil. Und er kann sich gewaltig ins Zeug legen, denn durch die Fiktion, es werde lediglich eine ‚Aufgabe' erfüllt, ist der skeptische Vorbehalt voll und ganz gewahrt.[10] Nun ist es offenkundig, daß der Autor Cicero den Disputanten in Tusculum keine Thesen vertreten läßt, die nicht seiner eigenen Auffassung entsprächen. Aber es mag ihn gereizt haben, sich durch die Fiktion der Thesensetzung von jeder Pflicht zu skeptischer Zurückhaltung zu befreien und seine Argumente mit stärkerem rhetorischen Nachdruck vorzutragen, als es in anderen Dialogen der Fall ist.

Damit hängt eine andere Besonderheit der *Tusculanen* zusammen: Cicero bleibt seiner Rolle nicht durchweg treu. Gelegentlich tritt er aus ihr heraus, und wir müssen auch innerhalb des Dialogs unterscheiden zwischen dem auf Erfolg bedachten, seiner Sache sicheren

---

[10] Ähnlich Douglas, Form and Content (wie Anm. 2) 212.

Lehrmeister und der bloßen Dialogfigur Cicero, der sich hin und wieder mit dem Schüler berät über den Fortgang der Erörterung, der viele der Zweifel teilt, die den Jüngeren bedrängen—so sehr, daß er sich selbst manchmal zum Sprecher eben dieser Zweifel macht. |

*

Nach diesen vorläufigen, eher theoretischen Betrachtungen ein kurzer Blick auf die einzelnen Bücher:

Das erste Buch gilt der Widerlegung der These, der Tod sei ein ‚Übel'. Ciceros Argumentation zerfällt in drei Abschnitte: Zunächst (9-16) wird in streng dialektischer Weise gezeigt, daß ‚Tod' gleichbedeutend sei mit dem Ende des Seins; da mit dem Sein (verstanden als Existenz) aber auch jedes qualitative Sein aufhöre, könne von einem irgendwie gearteten qualitativen Sein der Toten nicht gesprochen werden. In einem umfangreichen zweiten Teil (17-81) führt Cicero Argumente dafür an, daß die Seele mit dem Tode nicht zugrunde geht, sondern sich in höhere Regionen erhebt; in diesem Falle sei der Tod sogar ein ‚Gut'. In einem dritten Beweisgang (82-111) kehrt Cicero dann zur ersten Annahme zurück: selbst wenn die Seele mit dem Körper zugrunde gehe, sei der Tod nicht zu fürchten, da dann mit dem Tode jede Empfindung erlösche. Cicero argumentiert also von zwei verschiedenen Positionen aus.

Es liegt auf der Hand, und Cicero macht es auf vielfache Weise deutlich, daß die ‚platonische' Alternative eines Weiterlebens nach dem Tode die ‚erwünschtere' ist. Aber gerade gegen sie richten sich die heftigsten Zweifel. Zunächst ist es der ‚Schüler', der sie artikuliert (und damit ausdrückt, daß er an seiner Ausgangsthese noch festhält). Nun empfiehlt ihm der ‚Meister' die Lektüre von Platons *Phaidon* (24), aber der Schüler antwortet, den habe er schon oft gelesen, und während der Lektüre sei er auch immer ganz einverstanden gewesen; aber kaum habe er das Buch aus der Hand gelegt und selbst zu grübeln begonnen, da sei ihm die ganze Zustimmung wieder zerronnen. Darauf führt Cicero weitere ‚Beweise' an, und noch vor dem Ende des zentralen Teils gibt sich der Schüler überzeugt (76). Nun scheinen die Rollen geradezu vertauscht: Jetzt ist es Cicero, der Zweifel erkennen läßt (76-78), zunächst, indem er daran erinnert, daß unverächtliche

Philosophen die Seele im Gegensatz zu Platon für sterblich halten;[11] deshalb solle nun auch noch dargelegt werden, daß selbst in diesem Falle der Tod nicht zu den Übeln zu zählen sei. Der Schüler hält das für überflüssig und bekennt sich trotzig-entschlossen zum Glauben an ein Weiterleben der menschlichen Seele (77): | „Mach', wie du willst; mich wird doch niemand von der Unsterblichkeit abbringen." Darauf Cicero: „Das ist zwar durchaus lobenswert, aber man sollte seiner Sache nie allzu sicher sein; oft beeindruckt uns ein raffiniertes Argument, wir fangen an zu schwanken, und wir ändern unsere Meinung, selbst in Fragen, die viel klarer sind. Unser Problem ist nämlich einigermaßen dunkel." Das ist keine Distanzierung von der eben noch vertretenen Ansicht: Cicero sagt nicht, daß er selbst hier und jetzt unsicher geworden sei und nun seine Meinung revidiere. Aber durch den Gebrauch der ersten Person macht er doch klar, daß auch er, wie alle anderen, gegen Zweifel nicht gefeit ist. Hier hat er die Rolle des selbstsicheren Disputanten offensichtlich verlassen. Das tut er noch einmal in 82, als der Schüler so beeindruckt ist, daß er „nach oben blickt", voller Sehnsucht nach dem ewigen überirdischen Leben. Aber Cicero, der eben noch so überzeugend gewirkt hat, kann nur „hoffen", daß uns Menschen ein solches Schicksal beschieden ist (*spero fore ut contingat id nobis*).

Gleich darauf schickt Cicero sich an, nochmals zu ‚beweisen', daß auch im Falle des Untergangs der Seele der Tod kein ‚Übel' sei. Diese materialistische Argumentationsbasis ist mit der ‚platonischen' unvereinbar. Trotzdem stehen sie in Ciceros Vortrag nebeneinander. Das ist möglich, weil von beiden Ausgangsbasen aus das Beweisziel (‚der Tod ist kein Übel') erreicht werden kann, wenn auch in unterschiedlichem Maße: Wenn die Seele nach dem Tode in seligen Gefilden weiterlebt, ist der Tod nicht nur kein ‚Übel', sondern sogar ein ‚Gut'; erlischt sie, ist der Tod jedenfalls kein ‚Übel' (denn wenn wir ganz erloschen sind, kann er uns ja gar nicht betreffen).[12] Obwohl

---

[11] An erster Stelle die Epikureer, „die er für seine Person nicht verachte" (hier sicherlich nicht ironisch gemeint), dann sein ‚Lieblingsautor', der Peripatetiker Dikaiarch (dem er viele Anregungen für seine Dialoge verdankte), schließlich die Stoiker, die ein befristetes Weiterleben der Seele nach dem Tode annahmen.

[12] Diese trostspendende Alternative (*aut bonum aut nihil*, ‚ewige Seligkeit oder völlige Empfindungslosigkeit') zieht sich durch Ciceros ganzes Werk: *Arch.* 30; *Sest.* 47 (vgl. 131); *leg.* frg. 1 Ziegler / Görler (Laktanz *inst. div.* 3,19,2); *Hort.* frg. 115 Grilli (Augustin *trin.* 14,19,26); *fam.* 5,16 = 187 Sh. B., 4; *Luc.* 124; *Cato m.* 66f., 74; *Lael.* 13f.; frg. inc. bei Laktanz *inst.* 7,8,9. In *fam.* 5,21 = 182 Sh. B., 4 und 6,21 = 246

in der Sache eindeutig konträr, stehen die beiden Annahmen demnach im Hinblick auf das Beweisziel zueinander in einem Verhältnis von ‚mehr' und ‚weniger'; der Übergang von der platonischen zur materialistischen Argumentationsbasis wirkt darum wie ein Abstrich, wie eine Konzession. Es wird sich zeigen, daß das gleiche auch für die übrigen Bücher gilt. |

Im zweiten Buch verkündet der Schüler als seine These (14): *Dolorem existimo maxumum malorum omnium*, will also vom ‚Lehrer' Cicero den Beweis erbracht sehen, daß der Schmerz nicht das größte Übel ist. Das kann geschehen auf der Basis des stoischen Lehrsatzes, nichts außer dem Laster sei ein ‚Übel'; dann ist der Schmerz nicht nur kein großes, sondern überhaupt kein Übel. Man kann aber auch zugestehen, daß der Schmerz ein ‚Übel' ist; dann gilt es zu zeigen, daß andere ‚Übel' größer sind. Der Aufbau des Buches ist weniger klar als der des ersten. Cicero beginnt mit einer scharfen Polemik gegen Epikur (15-17), der einerseits den Schmerz für das größte Übel erklärte, andererseits stolz behauptete, der ‚Weise' könne ihn leicht ertragen und verachten. Das sei widersinnig (18). Es folgen mehrere lange Dichterzitate, die den Schmerz mythischer Gestalten schildern; Cicero folgert (25): ‚Wir kommen gar nicht umhin, Prometheus elend zu nennen; wenn er aber zu bejammern ist, ist der Schmerz ganz gewiß ein Übel.' Dazu der ‚Schüler': ‚Bis jetzt jedenfalls argumentierst du ganz in meinem Sinne.' Damit hat er weitgehend recht: Es ist auch für den Leser überraschend, daß Cicero mit einem derartigen Zugeständnis beginnt. Offenbar hält er das stoische Paradox, ‚der Schmerz sei kein Übel', obwohl er selbst auf dieser Basis argumentieren wird, für so kühn, daß er sich ihm nur indirekt und vorsichtig tastend nähert. Zunächst wird der Schulgründer Zenon geradezu gescholten: Es sei reine Wortklauberei, den Schmerz zwar abstoßend (‚rauh', *asper*), ‚naturwidrig', ‚schwer erträglich', ‚betrübend' und ‚hart' zu nennen, nicht aber ein ‚Übel' (29), wie es doch alle anderen täten. Aber dann kommt Cicero dem stoischen Lehrsatz doch ganz nahe: Wie im Vergleich mit der Tugend alle anderen ‚Güter' verblaßten, so seien alle anderen ‚Übel', selbst wenn sie uns alle zugleich befielen, verglichen mit Laster und Schande gänzlich

---

Sh. B., 1 scheinen die Zweifel zu überwiegen. Vorbild ist vermutlich Platon *Apol.* 40c5-9. Zur Geschichte des Motivs s. auch R. Kassel, Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, München 1958 (Zetemata 18), 76 Anm. 1 (dort weitere Literatur).

unbedeutend; und daraus ergebe sich (31): ‚so gut wie gar nichts sei der Schmerz' (*nihil plane est dolor*); dem Schmerz nachzugeben sei schändlich. Es folgen Beispiele für tapfer ertragene Leiden, auf die meist ein argumentum a minore ad maius folgt (eine auch sonst in den *Tusculanen* häufige Figur), z.B. 34 ‚spartanische Knaben ertragen tapfer die Schläge ihrer Erzieher: sollte das gleiche nicht auch für Männer möglich sein?'. Aber schon bald distanziert sich Cicero wieder von der radikalen stoischen Lehre und tadelt nochmals ihre gekünstelte und gewundene Beweisführung (42): „ob der Schmerz ein ‚Übel' ist oder nicht, das zu entscheiden wollen wir den Stoikern überlassen, die durch gewundene, überpedantische Syllogismen beweisen wollen, der Schmerz sei kein ‚Übel'" (*sitne ... malum dolere necne, Stoici viderint, qui contortulis quibusdam | et minutis conclusiunculis ... effici volunt non esse malum dolorem*). Er selbst wolle sich mit einer bescheideneren Annahme begnügen: Die Schrecken des Schmerzes würden überschätzt, der Schmerz sei kein wirklich großes Übel und könne in jedem Falle ertragen werden.

Das dritte Buch gilt der Frage, ob der ‚Weise' von Kummer befallen werden könne. Zunächst pflichtet Cicero dem Schüler bei (12): Ja, das sei menschlich empfunden, daß er dem Weisen nicht jedes Gefühl abspreche, „wir sind ja nicht von Stein, sondern von Natur aus gibt es auch etwas Weiches und Zartes in unserem Gemüt, das vom Kummer wie von einem Sturm ergriffen werden kann." Das ist keine captatio benevolentiae—Cicero meint, was er sagt,[13] und er stützt seine Ansicht durch ein Zitat aus der berühmten *Trostschrift* des Akademikers Krantor. Aber sogleich verläßt er diese Ebene wieder (13): Wer es billige, daß man sich vom Kummer erfassen lasse, „rede menschlicher Schwäche das Wort" und lasse sich hineingleiten in eine weichliche Haltung,[14] ‚wir aber wollen es wagen, den Kummer mit

[13] Das zeigen vor allem zwei Stellen aus Reden Ciceros nach der Rückkehr aus der Verbannung. Man hatte Cicero offenbar vorgeworfen, er habe sich nicht so verhalten, wie man es von einem Philosophen habe erwarten dürfen; dagegen verteidigt er sich mit dem Argument, er sei ein Mensch mit allen von der Natur gegebenen Schwächen; die stoische ‚Apathie' sei ebenso unnatürlich wie unmenschlich (*Sest.* 49, *dom.* 97). Weitere Stellen bei Vf., Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974, 110-112.

[14] *... sed videamus, ne haec oratio sit hominum adsentantium nostrae imbecillitati et indulgentium mollitudini ...* In ähnlicher Weise ruft sich Cicero im Prooemium des fünften Buches (5) von den Zweifeln an der Autarkie der Tugend zurück zu einem ‚tapfereren' Standpunkt: *sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo.*

Stumpf und Stiel auszurotten‘ (*nos autem audeamus non solum ramos amputare miseriarum, sed omnes radicum fibras evellere*). Das ist ein fast uneingeschränktes Bekenntnis zur Stoa;[15] dort lehrte man ja, alle Affekte seien widernatürlich, unvernünftig und darum grundsätzlich zu verwerfen. Von nun an argumentiert Cicero weiter im stoischen Sinne.[16] Gegen die peripatetische Lehre vom ‚Mittelmaß‘ der Affekte wird eingehend polemisiert: Es treffe nicht zu, | daß die Affekte dem Menschen von der Natur gegeben und darum unwiderstehlich, ja daß sie im rechten Maße gar nützlich seien. Aber gegen Ende des Buches (75f.) geht er vom orthodoxen stoischen Standpunkt wieder ab. Folgende Trostmittel könne man gegen den Kummer einsetzen, erläutert er (76): Man könne mit dem Stoiker Kleanthes zeigen, daß das, was den Kummer verursacht, gar kein wirkliches Übel sei; man könne wie die Peripatetiker darlegen, daß es kein großes Übel sei; und man könne wie Epikur den Sinn des Bekümmerten vom Übel weg zu etwas Gutem lenken.[17] Einige Philosophen seien der Meinung, man solle alle Trostmittel nebeneinander anwenden; das habe er auch selbst in seiner *Consolatio* getan. Es überrascht nicht, daß von nun an der stoische und der eben noch bekämpfte peripatetische Standpunkt gleichberechtigt nebeneinander stehen (z.B. 77 *erit igitur ... prima medicina docere aut nullum malum aut admodum parvum ...*). Kurz vor dem Ende (83) findet sich eine förmliche Konzession und damit der ‚Abstieg‘ zur peripatetischen Argumentationsebene: ‚Wenn man alles in seiner Macht Stehende tut, den Kummer nicht an sich heranzulassen, dann wird trotzdem ein gewisses Unbehagen zurückbleiben, das sie meinethalben naturgegeben nennen mögen‘ (*hoc detracto, quod est totum voluntarium, aegritudo erit sublata illa maerens; morsus tamen et contractiuncula quaedam animi relinquetur; hanc dicant sane naturalem ...*).

---

[15] Aber man beachte, daß Cicero fortfährt: *tamen aliquid relinquetur fortasse; ita sunt altae stirpes stultitiae*; es bleibt eine gewisse Distanz zur stoischen Forderung nach völliger ‚Apathie‘; andererseits ist die Aussage durch *fortasse* wieder abgeschwächt.

[16] Aber nicht ganz orthodox, denn in § 22 sind die Affekte als *mala* bezeichnet. Nach stoischer Lehre aber sind die Affekte zwar verwerflich, jedoch keine ‚Übel‘; vielmehr beruhen sie darauf, daß man für ein ‚Übel‘ hält, was in Wahrheit keines ist, z.B. wenn man den Schmerz fürchtet.

[17] Vorangeht (75) eine weitgehend analoge Aufzählung ohne Zuordnung zu den Schulen. In § 76 ist die Textüberlieferung offenbar nach der Erwähnung der Epikureer gestört; merkwürdig auch, daß ganz am Schluß der Liste mit Chrysipp noch einmal die Stoa zu Worte kommt.

Im vierten Buch soll gezeigt werden, daß sich der Weise auch von den drei übrigen Grundaffekten freihalten kann: von Furcht, von freudiger Erregung (*laetitia*) und von Begierde. Auch hier folgt Cicero im wesentlichen den Stoikern. Ihre Verurteilung aller Affekte wird bis § 38 dargestellt und pathetisch abgeschlossen. Danach wendet sich Cicero gegen die Peripatetiker: „Deshalb muß uns die peripatetische Argumentations- und Redeweise als weichlich und kraftlos gelten, lehren sie doch, es sei ganz unvermeidlich, daß unser Gemüt von Affekten befallen werde; allerdings setzen sie ein bestimmtes Maß fest, das nicht überschritten werden dürfe ...". In der Tat, wenn man die stoische Forderung nach völliger Affektlosigkeit (‚Apathie') gelten läßt, muß man die peripatetische ‚Metriopathie' ablehnen. Mit § 43 geht Cicero über zu der noch weiterreichenden peripatetischen Annahme, die meisten Affekte seien nicht nur natürlich, sondern—in ihren vernünftigen Grenzen—sogar ‚nützlich'. Aus den Anfangsworten spricht schroffe Ablehnung: | „Was soll man nun vollends davon halten, daß sie lehren, jene Verwirrungen, die, wie wir (!) meinen, ausgerottet werden müssen, seien ... uns zu unserem Nutzen von der Natur gegeben?" Aber sogleich ändert sich der Ton. An die Stelle von Polemik tritt ein im wesentlichen objektives Referat über dieses peripatetische Lehrstück. Dann fragt Cicero den ‚Schüler' (46), was er von dieser Lehre halte (*quae cum exponunt, nihilne tibi videntur an aliquid dicere?*). Dessen Antwort läßt einmal mehr erkennen, daß er kein bloßer ‚Türkenkopf' ist: ‚Mir scheint der peripatetische Standpunkt recht vernünftig', erwidert er: *mihi vero dicere aliquid*; er sei nun gespannt, was Cicero dagegen sagen werde. Nach allem Vorangegangenen muß der Schüler (und müssen wir) annehmen, daß Cicero die These von der Nützlichkeit der Affekte schroff ablehnt. Aber Cicero zeigt akademische Zurückhaltung (47): Er fühle sich außerstande, ein apodiktisches Urteil zu fällen, und möchte den Streit am liebsten den beiden Kontrahenten, den Peripatetikern und den Stoikern, überlassen (*digladientur illi per me licet*).[18] Nur im Sinne bloßer Wahrscheinlichkeit könne er sich äußern. Das tut er dann, und zwar auf der Seite der Stoa (47-57): Alle Affekte müssen und können unterdrückt werden.

---

[18] Ähnlich *Tusc.* 5,83 ‚Karneades brannte vor Eifer, die Stoiker zu widerlegen', *nos illud quidem cum pace agemus.*

Bis jetzt hatte Cicero eher theoretisch argumentiert und war dabei vom stoischen Grundsatz ausgegangen, nichts außer der Tugend sei ein ‚Gut', nichts außer sittlicher Schlechtigkeit sei ein ‚Übel'. Alle Affekte beruhten auf irriger Einschätzung: Kummer z.B. entstehe dadurch, daß man meine, von einem Übel befallen zu sein, das vermeintliche ‚Übel' gehöre in Wahrheit jedoch zu den ‚gleichgültigen' Dingen. Im nächsten Abschnitt (58-63) verläßt Cicero dieses theoretische, und damit auch das orthodox-stoische Niveau. Es sollen jetzt, ohne Bindung an eine bestimmte philosophische Schule, ‚Heilmittel' (*remedia*) gegen die Affekte erörtert und bereitgestellt werden. Der Wechsel ist auch dadurch ausgedrückt, daß Cicero feststellt, von nun an gehe es nicht mehr um den ‚Weisen', sondern um den durchschnittlichen Menschen[19] wie den ‚Schüler' (58 *sed quoniam suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere—illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te vis—videamus, quanta sint, quae ‹a› philosophis remedia morbis | animorum adhibeantur*). Das stoische Hauptargument, die Unterscheidung von ‚Gutem' (nur die Tugend) und ‚Gleichgültigem' (alles andere) ist zwar nicht aufgegeben: wenn es akzeptiert werde, sagt Cicero, sei es ideal, denn damit würden ja alle Affekte zugleich getroffen; aber die Erfahrung zeige, daß es nur selten seine Wirkung tue, darum solle man es bei durchschnittlichen Menschen nicht anwenden (60 *ratio et oratio, quae simul et opinionem falsam tollit et aegritudinem detrahit, est ea quidem utilior, sed raro proficit neque est ad vulgus adhibenda*). Gegenüber jedermann dagegen könne man darauf verweisen, daß alle Affekte als solche ‚fehlerhaft' (*vitiosae*) seien, daß ihnen durchaus nichts Natürliches oder gar Unvermeidliches innewohne (60). Das tue seine Wirkung auch bei denen, die das, was Kummer und andere Affekte auslöst, für wirkliche ‚Übel' halten, denn auch sie könne man davon überzeugen, daß man diese Übel mit Gleichmut ertragen müsse. Bezeichnend ist die Verwendung der Konjunktion *tamen*: 61 ‚obwohl sich einige dem wirksamsten (stoischen) Argument verschließen, sollten sie *dennoch* zugeben, daß alle Affekte verfehlt sind', „jemand hält die Lust für ein Gut, ein anderer das Geld: *trotzdem* kann der erste von ausschweifender Lebensweise, der andere von krankhafter

[19] Im *Lucullus* (66) unterscheidet Cicero zwischen ‚dem Weisen', der sich jeder ‚Zustimmung' zu den Eindrücken, die ihm zuteil werden, enthält, und sich selbst, dem er weniger strenge Beschränkungen auferlegt. Vgl. auch *Tusc.* 4,63: ‚Ich habe schweren Schmerz empfunden', *non enim sapientes eramus*; ferner Seneca *ben.* 5,25,3.

Begehrlichkeit geheilt werden"; 62 alle Philosophen können sich dieses Heilmittels bedienen: „ob man die Tugend allein für das höchste Gut hält, oder die Sinneslust, oder eine Verbindung von beiden, oder jene drei Güterklassen[20]—*trotzdem* können sie die gleichen Argumente zur Abschreckung von den Affekten vorbringen". In anderen Worten: Welche Lehre auch immer die einzelnen Philosophen über Wert und Unwert, über ‚gut' und ‚schlecht' vertreten: alle diese verschiedenen Lehren eignen sich als Ausgangsbasis für die Bekämpfung der Affekte.

Damit hat sich Cicero weit von der Stoa entfernt, ja in einen Gegensatz zu den Stoikern gestellt: diese wenden sich ja mit Entschiedenheit gegen jede Aufweichung ihrer Affektenlehre und möchten durchaus nicht in einer Gruppe mit den Peripatetikern gesehen werden, die außer den ‚Gütern der Seele' (der Tugend) noch zwei andere Güterklassen vertreten. Im vorangehenden Abschnitt (bis 57) war Cicero auf ihrer Seite (ebenso in Buch 3) und hatte vom stoischen Standpunkt aus gegen die Peripatetiker argumentiert. Hier ist jede Polemik vermieden, die Unterschiede werden verwischt; und das ist möglich, weil auch hier gilt, | was für das erste Buch festgestellt werden konnte: Im Hinblick auf das Beweisziel ‚Heilung von allen Affekten ist möglich'[21] stehen Stoa und Peripatos zueinander nicht in einem Gegensatz, sondern eher im Verhältnis von ‚mehr' und ‚weniger'; das gründlichste Heilmittel hält die Stoa bereit, aber auch wenn man sich nur an das hält, was auch die anderen Schulen vertreten können (‚alle Affekte weichlich und darum fehlerhaft'), bleibt eine Heilung möglich—wenn auch etwas weniger gründlich.

Im Anschluß an diese allgemeinen Überlegungen behandelt Cicero die übrigen Affekte im einzelnen: Furcht, unvernünftige Freude, Begierde (64-78). Innerhalb dieses Abschnitts findet sich nochmals—in ganz kleinem Maßstab—ein Wechsel vom strengen stoischen Niveau zur ‚allgemeinen' Betrachtungsweise. Zunächst werden die Affekte mit den Stoikern als ‚irrige Urteile' betrachtet: die Gemütsbewegungen seien nicht naturgegeben und befielen uns nicht zwang-

[20] Ausführlich definiert 5,85: *tria genera bonorum, maxima animi, secunda corporis, externa tertia, ut Peripatetici nec multo veteres Academici secus ...*; s. auch unten S. 225f. [202].

[21] Dies ist der Tenor des mit § 58 beginnenden Abschnitts. Man beachte, daß damit das ursprüngliche Beweisziel (8 ‚der Weise kann sich von jedem Affekt freihalten') erweitert ist. In ähnlicher Weise ist auch in Buch 1 mehr ‚bewiesen' als gefordert war, nämlich daß der Tod nicht nur kein Übel, sondern ‚vielleicht sogar ein Gut sei'.

haft, sondern man lasse sie an sich heran aufgrund einer ‚freiwilligen' Entscheidung. Freilich sei es ‚schwierig', jedermann davon zu überzeugen, daß nichts von alledem, was Kummer, ausgelassene Freude oder Begierde auslöse, wirklich ‚gut' oder ‚schlecht' sei (65); darum müsse man auch zu anderen Mitteln greifen: *loquimur nunc more communi* (66). Typisch wiederum das Zugeständnis (66): *sint sane ista bona, quae putantur: honores, divitiae, voluptates, cetera— tamen in eis ipsis potiundis exultans gestiensque laetitia turpis est* ...—In den §§ 78-81 wendet sich Cicero, ausgehend vom Zorn, noch einmal (ein wenig überraschend und unmotiviert) gegen die peripatetische Lehre von der ‚Nützlichkeit' begrenzter Affekte.—Ein allgemeiner Epilog zu den Büchern 1-4 schließt sich an; auch hier erscheint—nach einem skeptischen Vorbehalt (82 *cognitis, quoad possunt ab homine cognosci, bonorum et malorum finibus*)—das stoische Argument von der ‚freiwilligen' Fehleinschätzung vermeintlicher ‚Güter' und ‚Übel'. Die Ebene des *communis mos* (66) ist also am Ende wieder verlassen.

Dem fünften Buch kommt neben dem ersten sowohl im Umfang wie durch die philosophische Thematik das größte Gewicht zu. Als Thema setzt der ‚Schüler' (12): *non mihi videtur ad beate vivendum satis posse virtutem*; Ciceros Aufgabe ist es also, zu zeigen, daß ‚die | Tugend allein die Glückseligkeit sichern kann'. Die Formulierung wirkt auf den heutigen Leser eher befremdlich. Aber in den hellenistischen Schulen bestand Einvernehmen darüber, daß die ‚Glückseligkeit' (εὐδαιμονία, *vita beata*) immer dann gegeben war, wenn man das ethische ‚Ziel' (τέλος, *finis*) der jeweiligen Schule erreicht hatte, oder anders ausgedrückt: die Schulen verkündeten das als ihr ‚Ziel', was man anstreben und gegebenenfalls erreichen mußte, um in vollem Maße ‚glücklich' zu sein. Das Thema des fünften Tusculanenbuches berührt sich also aufs engste mit dem von *De finibus bonorum et malorum*: es geht um die ethischen Grundfragen. Die vielschichtige Problematik kann hier nur kurz angedeutet werden, und auch der Überblick über das Buch muß sich auf das Wesentliche beschränken.

Das fünfte Buch ist geprägt vom Gegensatz vor allem zweier Standpunkte. Die Stoiker lehrten, nichts außer der Tugend sei ein ‚Gut'; darum enthielt auch ihre Telos-Formel nur diesen einen Begriff: ‚Aufgabe des Menschen ist es, naturgemäß, und das heißt: tugendhaft zu leben.' Zur Tugend aber kann man sich jederzeit

entscheiden, es bedarf dazu keiner körperlichen Voraussetzungen oder äußerlichen Besitzes. Und wer das einzige ‚Gut' hat, dem fehlt nichts, der ist immer ‚glücklich'. Diese Lehre stieß auf den Widerspruch der anderen Schulen, vor allem der Peripatetiker: Es sei welt- und lebensfremd zu bestreiten, daß auch körperliche und äußere Vorzüge zum Glück des Menschen beitragen. Daher sprachen die Peripatetiker von ‚drei Güterklassen': körperlichen Gütern (z.B. Gesundheit, gute Sinnesorgane, Schönheit), äußeren Gütern (Reichtum, bürgerliches Ansehen, wohlgeratene Kinder) und geistigen Gütern, zu denen sie vor allem die Tugenden rechneten. Sie waren auch bereit, die ‚geistigen Güter' viel höher anzusetzen als die der beiden anderen Klassen; aber daran hielten sie gegen die Stoiker fest, daß Gesundheit und eine gewisse materielle Ausstattung durchaus als ‚Güter' gelten müßten. Das sei auch unmittelbar einleuchtend: Wenn man sich vorstelle, jemand verfüge über keines der körperlichen und keines der äußeren Güter, ja sei vom geraden Gegenteil befallen, also krank, häßlich, arm ..., könne man den wirklich ‚glücklich' nennen? Die peripatetische Telos-Formel schloß deshalb alle drei Güterklassen ein.

Cicero hatte den Gegensatz zwischen der stoischen und der peripatetischen Ethik in den Büchern 3-4 und 5 von *De finibus* breit behandelt. Die Frage war ihm auch persönlich wichtig und dringlich, vor allem als ihn in den frühen vierziger Jahren immer neue Kümmernisse trafen. Cicero glaubte im öffentlichen wie im privaten Bereich stets richtig gehandelt zu haben; er war sich keiner Schuld bewußt. Nach stoischer | Lehre hätte er ‚glücklich' sein müssen. Aber er war es nicht, als er keinen Einfluß mehr hatte auf die politischen Schicksale des römischen Staates, als er geschmäht und verhöhnt wurde, als die geliebte Tochter Tullia im Jahre 45 v. Chr. starb. Er fühlte sich tief unglücklich, und ihn befielen Zweifel an der erhabenen stoischen Lehre, an die er so gerne geglaubt hätte.

Anders als in den vorangegangenen vier Büchern äußert sich Cicero hier bereits im Prooemium zur Sache (2-4): ‚Sollte die Philosophie recht haben mit der Lehre, die Tugend allein sichere ein glückliches Leben, man könnte sie nicht genug loben (die Stoa ist hier bewußt nicht beim Namen genannt, dazu sogleich); sollte jedoch auch die Tugend allen nur denkbaren widrigen Zufällen unterworfen sein, dann tut man besser daran, nicht so sehr auf die Tugend zu schauen, als vielmehr glückliche Umstände zu erhoffen und von den Göttern zu erflehen'; „wenn ich die Schicksalsschläge überdenke, die ich habe

hinnehmen müssen, dann kommen mir Zweifel an der Lehre (von der Autarkie der Tugend)". Gleich darauf ruft sich Cicero zurück, will sich zwingen, nicht mehr zu zweifeln: zu Unrecht habe er seine eigene Schwäche zum Maßstab gemacht, nicht die Kraft und die Würde der Tugend.

Die Ausgangsthese des ‚Schülers' (12 *non mihi videtur ad beate vivendum satis posse virtutem*) ist identisch mit den von Cicero im Prooemium geäußerten Zweifeln; jedem Leser ist es deutlich, daß der Schüler hier für den Autor Cicero spricht. Die Dialogfigur Cicero freilich, der disputierende ‚Meister', muß seiner Funktion gemäß widersprechen: er muß den Nachweis versuchen, daß ‚die Tugend allein die Glückseligkeit sichert'. Aus dem Prooemium wissen wir, daß dies keine bloße ‚Rolle' ist, die er gegen seine Überzeugung übernimmt: Cicero ‚wünscht', die stoische Ansicht sei richtig, nur wird er immer wieder von Zweifeln befallen. An diesem eigenartigen Spannungsverhältnis mag es liegen, daß Cicero im fünften Buch weniger schulgerecht und weniger scharf disputiert als zuvor. Die deutlichste Gegenposition zu der Ausgangsthese des Schülers vertraten die Stoiker; es hätte also nahegelegen, ihr zunächst den stoischen Standpunkt entgegenzuhalten. Überraschenderweise aber verweist Cicero zuerst auf Brutus (12), der sich zur Güterlehre des Antiochos aus Askalon bekannte (die Cicero in *De finibus* mit der peripatetischen identifiziert hatte). Er wußte sehr wohl, daß die Anerkennung von ‚drei Güterklassen' sich nicht mit der Lehre von der ‚Autarkie der Tugend' verbinden läßt, und später sagt er es auch ausdrücklich (34). Man könnte ein bloßes Kompliment für Brutus, dem die *Tusculanen* gewidmet sind, darin sehen, daß sein Name an erster | Stelle steht. Aber richtiger ist es wohl, daß Cicero in diesem sehr persönlichen Buch den Zweifeln des Schülers, die auch die seinen waren, nicht sogleich in aller Härte eine Lehre entgegenhalten wollte, die ihn oft durch ihren kalten Rationalismus abstieß. Seine ‚Rolle' nötigt Cicero dann doch, zunächst einige stoische Argumente vorzutragen (12f.), aber er verzichtet darauf, sie als solche zu bezeichnen. Der Schüler erkennt ihre Herkunft sofort und protestiert (13f.): Solche altbekannten stoischen Wortspiele und Bilder beeindruckten ihn nicht. Die Entgegnung ist lang und temperamentvoll; niemand konnte und kann daran zweifeln, daß wiederum der Autor und Mensch Cicero aus dem Schüler spricht; bezeichnend dafür ist auch, daß auf der fiktiven Ebene der Gesprächssituation der ‚Lehrer' eher zustimmt als wider-

spricht (15 *facile patior te isto modo agere*). Im Dienste seiner Rolle führt Cicero dann die stoischen Argumente fort (15-17); aber in § 18 bricht er von sich aus ab: Das sei eher ein mathematischer Disputationsstil als ein philosophischer, von bestimmten Prämissen auszugehen, als seien sie gegeben und unbezweifelbar; zwar sei es richtig, daß wenn nichts außer der Tugend ein Gut sei, sie allein ausreiche, ‚Glückseligkeit' zu garantieren; oder auch umgekehrt: wenn die Tugend allein das Glück sichere, ergebe sich daraus, daß nichts außer der Tugend ein Gut sei. Aber eben diese Prämissen stünden ja in Frage und müßten erst erörtert werden. Danach tritt Cicero ganz heraus aus der Rolle des überlegenen Meisters und bekennt—nun auch innerhalb des Dialogs—seine Zweifel (20): Einen Preis möchte er aussetzen für ein Argument, das dazu helfen könnte, ‚ein wenig fester an die Autarkie der Tugend zu glauben'.

Der folgende zentrale Teil des Buches nimmt nun immer deutlicher die Diskussionen von *De finibus* 3-4 und 5 wieder auf: Lassen sich die ‚drei Klassen von Gütern' mit dem Anspruch vereinigen, die Tugend allein sichere dauerhaftes Glück? In *De finibus* war Cicero nicht müde geworden, beide Thesen gegeneinander auszuspielen; nur ganz am Ende des letzten Buches ist er unter Vorbehalt zu einem Kompromiß bereit. In den *Tusculanen* versucht Cicero zu harmonisieren, am kühnsten darin, daß er die Lehre von der Autarkie und den Satz, ‚nichts außer der Tugend sei ein Gut', Zenon nahezu abspricht: ‚auf Platons Autorität soll dieser würdige Satz sich gründen' (34 *si Zeno Citieus, advena quidam et ignobilis verborum opifex, insinuasse se in antiquam philosophiam videtur, huius sententiae gravitas a Platonis auctoritate repetatur, apud quem saepe haec oratio usurpata est, ut nihil praeter virtutem diceretur bonum*). Später ist es Sokrates, der bereits zu dem Schluß gelangt sein soll, ‚das Leben aller Guten sei glücklich' (47). Dazu fügt es | sich, daß ganz am Anfang Brutus, Anhänger der ‚Alten Akademie' des Antiochos, als Vertreter dieser Lehre genannt war. Mit derartigen Zuschreibungen geht Cicero hart an die Grenzen des historisch eben noch Vertretbaren.

Aber den Vorwurf der Verfälschung muß er nicht fürchten, denn er läßt mehrfach den Schüler eingreifen und an die Fakten erinnern, zum ersten Male indirekt in § 21: ‚Dem Schluß stimme ich zu, daß wenn die Tugend das einzige Gut ist, sie allein Glückseligkeit garantiert, und auch dem Umkehrschluß: wenn die Tugend allein das Glück sichert, kann nur sie ein Gut sein. Aber Brutus und seine Lehrer

Antiochos und Aristos vertreten einen anderen Standpunkt: auch dann sei dem Tugendhaften ein glückliches Leben gesichert, wenn es neben der Tugend noch andere Güter gebe.' Damit scheint der ,Schüler' Cicero an dessen Behauptung am Anfang des Dialogs (12) zu erinnern, aber er deckt zugleich einen Widerspruch auf zwischen den glatten stoischen Schlüssen und der peripatetischen Lehre. Nun ist Cicero zu einer genaueren Differenzierung bereit: Ja, in diesem Punkte sei er anderer Meinung als Antiochos und seine Schüler; diese seien genötigt, da sie neben der Tugend auch andere Güter anerkennen, zu unterscheiden zwischen einem ,glücklichen' Leben, das dem Tugendhaften in jedem Falle gesichert sei, und einem ,allerglücklichsten' Leben, bei dem zur Tugend noch körperliche und äußere Vorzüge hinzuträten—das aber leuchte ihm durchaus nicht ein. Cicero bleibt also dem stoischen Standpunkt treu (auch hier ohne ihn als solchen zu benennen). Die Argumentation ist die gleiche wie im letzten Teil von *De finibus* 5,76-85, in dem Cicero sich gegen die antiocheische Ethik wendet: Wer überhaupt etwas außer der Tugend als ,Gut', etwas außer dem Laster als ,Übel' anerkenne, der werde zu immer weiteren Konzessionen gedrängt (*fin.* 5,84 *tria genera bonorum: proclivi currit oratio*); sie kann hier nicht weiter verfolgt werden.[22]

Aufschlußreich ist es, wie Cicero die Distanz zwischen der von ihm ,gewünschten' Lehre (Autarkie der Tugend) und den von ihm am höchsten geschätzten Philosophen zu überwinden sucht (30): ,Das kann ich weder meinem Brutus noch unseren gemeinsamen Lehrern (Antiochos und seinem Bruder Aristos) zugeben, und auch nicht jenen altehrwürdigen Philosophen Aristoteles, Speusipp, Polemon und Xenokrates, daß sie einerseits die eben genannten Mißlichkeiten als Übel ansehen, dann aber doch behaupten, der Weise sei immer glücklich. Wenn dieser treffliche Satz, der eines Pythagoras, eines Sokrates, eines Platon würdig ist, sie | beeindruckt, so sollen sie sich dazu entschließen, all das, was sie durch äußerlichen Glanz blendet: Gesundheit, Schönheit, Reichtum, Ehrenstellungen und Macht, zu verachten, und auch das jeweilige Gegenteil (Krankheit usw.) für irrelevant zu erachten—dann werden sie laut und überzeugend sagen dürfen, kein widriges Schicksal könne ihnen etwas anhaben.' In

[22] Ausführliche Darstellung in: Vf. in Philosophie der Antike 4 (s. Anm. 4) 955-964.

nüchternen Worten: Cicero appelliert an die Peripatetiker,[23] sich zu einem stoischen Lehrsatz zu bekennen. Verständlich, daß dieser Name wiederum fehlt; die empfohlene Lehre heißt stattdessen: „würdig eines Pythagoras oder Sokrates oder Platon".[24] Diese Formulierung ist in raffinierter Weise mehrdeutig und darum historisch nicht angreifbar: es bleibt offen, ob die Genannten die Lehre von der Autarkie der Tugend wirklich vertreten haben oder nach Ciceros Auffassung hätten vertreten sollen. Ähnliche Appelle finden sich auch später: 51 ‚Was hindert eigentlich Xenokrates, der Tugend nicht nur ein glückliches Leben, sondern auch das allerglücklichste zuzuschreiben?', 83 ‚wenn ich etwas raten darf, dann sollten die Peripatetiker und die Alt-Akademiker endlich einmal aufhören herumzustammeln; ohne Umschweife und mit lauter, klarer Stimme sollten sie sagen, daß die Glückseligkeit auch unter Foltern Bestand hat'.[25] Das hohe Pathos solcher Appelle verschleiert es, daß das geforderte Bekenntnis unter zwei verschiedenen Voraussetzungen erfolgen kann: Es kann gemeint sein, die Peripatetiker sollten ihre Güterlehre ändern und wie die Stoiker nur noch die Tugend als ein ‚Gut' anerkennen; es kann aber auch gemeint sein, die Peripatetiker sollten, da sie ja die Tugend ohnehin weit höher bewerteten als die beiden anderen ‚Güterklassen', über den kleinen verbleibenden Unterschied einfach hinwegsehen. Dieser Ansatz ist bescheidener als der erste, aber—als ein typischer Kompromiß—auch weniger gefeit gegen kritische Einwände. |

Cicero argumentiert auf beiden Ebenen nacheinander; Funktion des ‚Schülers' ist es in beiden Fällen, an die grundsätzliche Unvereinbarkeit der Standpunkte zu erinnern. Zunächst hält sich Cicero an den stoischen Standpunkt und vertritt mit Nachdruck die Forderung, nichts außer der Tugend dürfe als ein Gut gelten (30f.). Da muß er sich vom

---

[23] Denn sie waren es, die die Lehre von den drei ‚Güterklassen' am klarsten vertraten. Cicero hat zuvor auch die Alt-Akademiker Speusipp, Polemon und Xenokrates genannt; damit folgt er der großzügigen Klassifizierung seines Lehrers Antiochos aus Askalon, der alle von ihm gebilligten ‚guten alten Philosophen' (*veteres illi*) in einer Gruppe zusammenfaßte.

[24] Vgl. 5,34 ‚Zenon hat sich eingeschlichen in die Lehre von der Selbstgenügsamkeit der Tugend; darum soll dieser würdevolle Satz auf Platon zurückgeführt werden.'

[25] Ähnliche Appelle auch *Tusc.* 5,85 ‚Allen Philosophen (außer Theophrast) steht es frei, die Macht und die Würde der Tugend stark herauszustellen; wenn sie „bis zum Himmel erhoben ist", fällt es leicht, alles andere zu verachten'; 5,119 ‚Wenn sogar die Epikureer dem Weisen immerwährendes Glück zusprechen, was müssen dann erst die Philosophen lehren, die in Sokrates' Nachfolge stehen?'

Schüler vorhalten lassen (32), im vierten Buch von *De finibus* habe er doch gegen die Stoa mit Antiochos die Meinung vertreten, zwischen Stoa und Peripatos bestehe ein Unterschied ‚nur in Worten, nicht aber in der Sache': warum sollte es dann nicht den Peripatetikern freistehen, bei ihrer Auffassung von den ‚Gütern' zu bleiben und dennoch die Autarkie der Tugend zu lehren? Cicero läßt sich darauf in der Sache nicht ein, verweist auf seine skeptische Freiheit, seine Meinung jederzeit zu ändern (33), und argumentiert weiter (immer noch ohne sie beim Namen zu nennen) im Sinne der Stoa (34-75). Dann geht er—in zwei Schritten—auf die Ebene über, die wir die ‚bescheidenere' genannt haben. Der erste Schritt ist eine fast unvermittelte Konzession (76), im Anschluß an den eben betrachteten Appell, die Peripatetiker sollten aufhören mit ihrem halbherzigen ‚Gestammel': „Mag es nämlich ruhig die drei Güterklassen geben, um mich doch einmal von den Fallstricken der Stoiker zu entfernen, die ich nun schon länger, als ich es sonst tue, in den Dienst meiner Sache gestellt habe—mag es diese Güterklassen getrost geben: wofern nur die körperlichen und äußeren Güter dem Boden verhaftet bleiben ..., jene geistigen, den Göttern verwandten Werte aber allerweitesten Raum einnehmen, bis hinan zu den Himmelshöhen ...". Ein schroffer Wechsel: Was Cicero eben noch als ‚sokratisch' und ‚platonisch' gepriesen und vertreten hatte, wird jetzt beiseitegeschoben und auf eine Ebene gestellt mit sophistischen Fangfragen und Verdrehungen. Trotzdem gleitet Cicero (bis 82) nochmals in die bisherige Argumentationslinie hinein. Da aber erinnert der Schüler daran, daß Cicero eigentlich habe zeigen wollen, daß auch die Peripatetiker und Alt-Akademiker, ohne ihrer eigenen Lehre untreu zu werden, die Autarkie der Tugend vertreten könnten; an dieser Darlegung sei er deshalb besonders interessiert, weil Cicero „viele Argumente gegen diese Meinung vorgebracht habe, gestützt auf stoische Syllogismen" (*multa enim a te contra istam sententiam dicta sunt et Stoicorum ratione conclusa*). Damit ist nicht nur der zentrale Teil des fünften Tusculanenbuches gemeint, sondern auch Ciceros Einwände gegen die antiocheische Ethik in *De finibus* 5,77-85. Diese Erinnerung ist ein genaues Gegenstück zum Einwand des Schülers in *Tusc.* 5,32: Dort hatte er Cicero, der stoisch argumentierte, an seine Kritik der Stoa in *De finibus* 4 erinnert; hier will Cicero mit den Peripatetikern und Antiochos | die drei ‚Güterklassen' gelten lassen (76), und der Schüler verweist auf Ciceros frühere Stellungnahmen zugunsten der Stoa. Es

ist klar, daß an beiden Stellen der Schüler für den Autor Cicero spricht: der hatte ja an den angegebenen Stellen wirklich so argumentiert. Damit wird ein wesentliches Charakteristikum der *Tusculanen* besonders deutlich: In *De finibus* stehen die einander widerstreitenden Stellungnahmen im Dienste eines dialektischen Verfahrens; durch die Erörterung des Für und Wider will Cicero der Wahrheit näherkommen. In den tusculanischen Disputationen, die jeweils in einer zusammenhängenden Rede eine These beweisen wollen, ist das dialektische Verfahren in einer so klaren Form nicht anwendbar; nur in der (abgeschwächten) Form werden verschiedene philosophische Positionen gegeneinander ausgespielt, daß Cicero in allen fünf Büchern von jeweils zwei verschiedenen Positionen aus argumentiert. Sie sind in der Sache teilweise inkompatibel, ja konträr; aber die Form der durchgehenden Verteidigung einer These bringt es mit sich, daß Cicero als Disputant die Gegensätze eher verwischt; der Grundtenor ist ja: sowohl von diesem wie von jenem Standpunkt aus läßt sich die These des Schülers widerlegen, die meine erhärten. Es ist eine der wichtigsten Funktionen des Schülers, daß er dieser Harmonisierung (und damit Verunklärung) entgegenwirkt. Es muß Cicero Freude gemacht haben, den Schüler diese bohrenden Rückverweise auf frühere gegenteilige Argumente des Meisters formulieren zu lassen: ein treffliches Gegenmittel gegen den scheinbar ungegliedert dahinfließenden diatribenhaften Stil. Die nur allzu berechtigten Nachfragen des Schülers erinnern nicht nur den Meister, sondern auch uns Leser daran, daß es sich bei dem einen und bei dem anderen scheinbar gleitenden Übergang in Wirklichkeit um einen tiefgreifenden Standortwechsel handelt.

Von § 83 an will Cicero nun zeigen, daß alle Philosophen, ‚welche Meinung sie auch über das Endziel haben', zu dem Schluß gelangen können, die Tugend sei stark genug, ein glückliches Leben zu sichern. Es wurde bereits angedeutet, wie das geschehen kann: Im Rahmen des Beweisziels bilden der peripatetische und der stoische Standpunkt keinen Gegensatz; sie stehen zueinander eher in einem Verhältnis von ‚mehr' und ‚weniger': Wenn die Stoiker mit ihrer radikalen Güterlehre recht haben, kann nicht der geringste Zweifel an der Richtigkeit der These bestehen, daß ‚der Weise immer glücklich ist'. Bei Annahme der drei Güterklassen ist die Beweislage weniger gut; es bedarf einiger Appelle, die Tugend wirklich sehr hoch über alles andere zu stellen; aber ausreichend sind die peripatetischen Voraussetzungen

‚trotzdem'. Es ist bezeichnend, daß Cicero auch hier die Konjunktion *tamen* verwendet (83 ... *ut,* | *quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii*).

In allen fünf Büchern wird demnach das Beweisziel von zwei verschiedenen Standpunkten aus angestrebt und erreicht; das läßt sich in folgendem (stark vereinfachten) Schema darstellen:

	These A	These B	Ergebnis
I	Seele überdauert den Tod – Unsterblichkeit (Platon)	Seele geht im Tode mit dem Körper zugrunde (Epikur, andere Materialisten)	Tod ist kein Übel, vielleicht sogar ein Gut
II	Schmerz ist kein Übel (Stoa)	Schmerz ist zwar ein Übel, aber nur ein geringes	Schmerz kann immer ertragen werden
III	Kummer ist kein Übel (Stoa)	Kummer ist zwar ein Übel, aber nur ein kleines	Kummer kann ertragen werden
IV	Affekte sind irrige Urteile, darum sinnlos; sie müssen völlig ausgerottet werden (Stoa)	Affekte sind schlecht, man muß sie soweit wie möglich bekämpfen (alle Philosophen)	Heilung von allen Affekten möglich
V	‚Nur die Tugend ist ein Gut' (Stoa)	Drei Güterklassen, aber Übergewicht der Tugend (Peripatos, Antiochos)	Die Tugend kann jederzeit das Glück sichern

Das ‚Ergebnis' ist im wesentlichen die Widerlegung der Ausgangsthese des ‚Schülers'; teils geht es darüber hinaus (s. oben Anm. 21). |

Die weitgehend parallele Struktur der fünf Bücher zeigt sich auch in den jeweiligen Übergängen vom ‚weiterreichenden' zum ‚bescheideneren' Niveau:
1,82 ... *fac, ut isti volunt, animos non remanere post mortem: ... mali vero quid adfert ea sententia?*
2,42 *sitne ... malum dolere necne, Stoici viderint ...: ego illud, quidquid sit, tantum esse, quantum videatur, non puto ... doloremque omnem esse tolerabilem.*
3,83 (bei richtiger Bewertung bleibt vom Kummer nur eine *contractiuncula animi*) *hanc dicant sane naturalem: dum aegritudinis nomen absit ...*
4,60 *putat* (fast im Sinne von *putet*: ‚mag er getrost annehmen') *aliquis esse voluptatem bonum, alius autem pecuniam: tamen et ille ab intemperantia et hic ab avaritia revocari potest.*
5,76 *sint ... tria genera bonorum, ... sint sane illa genera bonorum: dum corporis et externa iaceant humi ...; animi autem illa ... qui adeptus sit, cur eum beatum modo et non beatissimum dixerim?*
83 ... *ut quaecumque dissentientium philosophorum sententia sit de finibus, tamen virtus satis habeat ad vitam beatam praesidii ...*

An allen Stellen macht Cicero eine Konzession: selbst wenn sich die (eigentlich erwünschtere) These A nicht halten läßt, reicht These B immer noch aus, das zu beweisen, was bewiesen werden soll.

Diese Struktur und andere unserer Beobachtungen entziehen die *Tusculanen* allen gängigen Kategorien. Die Lehrvorträge in Tusculum sind keine geradlinigen Plädoyers gegen oder für eine bestimmte These—sie sind strukturiert durch einen Wechsel des philosophischen Standpunkts. Es handelt sich aber auch nicht um eine *disputatio in utramque partem*, denn es gibt jeweils ein Beweisziel, das am Ende erreicht und durch keine Gegenrede in Frage gestellt wird. Auch die äußere Form läßt sich nicht überzeugend benennen. Man wird zögern, die *Tusculanen* als Dialoge zu bezeichnen: Die Rolle des ‚Schülers' ist quantitativ sehr bescheiden, eigene Argumente trägt er nicht vor. Und doch ist seine Rolle nicht darauf beschränkt, das Thema zu setzen und dann nur noch willig Fragen zu beantworten: er meldet auch Zweifel an und weist auf Widersprüche hin; er ist also kein bloßer ‚fall-guy'. Es hat sich gezeigt, daß er meist ‚in Ciceros Namen spricht':[26] Er

[26] Über die persönlichen Verhältnisse des ‚Schülers' erfahren wir nur, daß er ‚in Athen studiert und dort philosophische Vorlesungen gehört hat' und daß er in die eleusinischen Mysterien eingeweiht ist (1,29). Beides trifft auch auf Cicero zu (*Brutus*

äußert das, was Cicero im | Rahmen eines ausgeführten Streitgesprächs ‚nach beiden Seiten hin' als Antithese gesagt hätte, hier in den *Tusculanen* aber nicht sagen kann. Auch die Gemeinsamkeiten des Prooemiums zum fünften Buch mit dem Buch selbst machen die Funktion des Schülers deutlich. In der Vorrede (3f.) verfällt Cicero fast unvermittelt von Begeisterung in tiefe Zweifel, ruft sich dann aber wieder zurück und mahnt sich zu mehr innerer Stärke. Das gleiche Auf und Ab von emphatisch vertretenen Positionen und Zweifeln findet sich auch innerhalb des Buches, nur—bedingt durch die Gattung—in einer anderen Form: ein zweifelndes Selbstgespräch ist mit einer förmlichen Disputation, der ja *per definitionem* auch ein epideiktischer Zug anhaftet, unvereinbar. Da war es ein glänzender Einfall, die eigenen Zweifel und Bedenken durch einen ‚Schüler' kurz äußern zu lassen—und dann auf sie einzugehen. Das hebt die *Tusculanen* über das Niveau forscher sophistischer Epideiktik und eines seichten Dogmatismus.

Daß wir die *Tusculanen* als ernsthafte philosophische Werke ansehen dürfen, geht nicht nur daraus hervor, daß Cicero sie in der Liste (*div.* 2,2-4) seiner philosophischen Schriften nennt. Das eigentümliche Nebeneinander von zwei verschiedenen philosophischen Positionen verbindet die *Tusculanen* mit fast allen anderen Werken. Auch sonst bewegt sich Ciceros Denken vielfach zwischen miteinander nicht vereinbaren Standpunkten, die ähnlich charakterisiert werden können wie die Thesen A und B. Ein Standpunkt ist der eigentlich ‚erwünschte', aber er ist nur schwer in Einklang zu bringen mit der Erfahrung in unserer Welt; der andere ist weniger erhebend, aber leichter beweisbar und einleuchtender für jedermann. Gelegentlich klingt an, die ‚höheren' Positionen taugten eher für den Weisen, die ‚bescheideneren' für Menschen wie Cicero und seine Leser. Ein weiterer gemeinsamer Zug aller philosophischen Werke ist es, daß weit intensiver für die ‚höheren', ‚schwieriger zu erreichenden' Ansichten argumentiert und geworben wird als umgekehrt; das ist folgerichtig, denn ‚nach unten' gleitet man von selbst ab, dazu bedarf es keiner Argumentation. Diese Tendenz ‚nach oben' prägt auch die *Tusculanen.* Cicero appelliert im ersten Buch an die Stoiker, sich doch ebenfalls zum Unsterblichkeitsglauben zu bekennen (1,78), und er

---

315, *fin.* 5,1-8 u.ö.; *leg.* 2,36); das legt ebenfalls die Annahme nahe, daß Cicero ihn als *alter ego* verstanden wissen wollte.

wird nicht müde, die Peripatetiker und Alt-Akademiker aufzurufen, sie sollten sich von ihrer ‚stammelnden' Lehre von den drei Güterklassen trennen. Fast nie wird | zu Gunsten der ‚unteren' Standpunkte, also auf der Basis von These B gegen These A polemisiert, dagegen häufig von A aus gegen B.[27]

Daß die *Tusculanen* ernstgemeinte und ernstzunehmende philosophische Bücher sind, ist nicht zu bezweifeln. Und doch hat Cicero auch damit recht, wenn er sie in den Prooemien in die Nähe der Rhetorik rückt. Das von Cicero und seinem ‚Schüler' der Fiktion nach in Tusculum praktizierte Verfahren geht nicht nur historisch auf die Sophistik zurück, sondern entspricht weitgehend einer sophistischen Haltung. Es liegt etwas Großsprecherisches in der Ankündigung, man sei bereit und fähig, jede beliebige These zu widerlegen, und auch etwas Leichtfertiges, denn bei einer solchen Ankündigung wird offensichtlich auch mit der Möglichkeit gerechnet, gegen die eigene Überzeugung argumentieren zu müssen. Gewiß, diese Bedenken treffen die *Tusculanen* inhaltlich kaum. Niemand wird die Rahmenfiktion für bare Münze nehmen und vermuten, Cicero habe sich

---

[27] Gegen die Stoiker fallen einige gereizte Sätze (‚gewundene Syllogismen', ‚Wortklaubereien', ‚die Affektlosigkeit unvereinbar mit der menschlichen Natur'); aber das darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Cicero vor dem Kern der Lehre die größte Hochachtung hat; was ihn stört, ist die allzugroße Selbstsicherheit und der kalte Rationalismus.—Die richtige Einsicht, daß Cicero im allgemeinen nicht gegen die jeweils ‚höhere' Ansicht polemisiert, hat zwei Gelehrte in *Tusc.* 1,91 zu einem Eingriff in den Text veranlaßt, der fast allgemein akzeptiert ist. Cicero will zeigen, daß auch dann, wenn die Seele mit dem Tode zugrunde geht, der Tod kein Übel ist; an der genannten Stelle ist überliefert: *Natura vero se sic habet, ut, quomodo initium nobis rerum omnium ortus noster adferat, sic exitum mors; ut nihil pertinuit ad nos ante ortum, sic nihil post mortem pertinebit. in quo quid potest esse mali, cum mors nec ad vivos pertineat nec ad mortuos?* F. W. Graser (Variarum lectionum libellus, quo aliquot loci emendantur e Ciceronis libris, Programm Guben 1844, 14-16) und J. Bake (Scholica hypomnemata, Leiden 1852, 80) nahmen Anstoß daran, daß Cicero hier ohne erkennbaren Vorbehalt zugunsten der materialistischen Annahme argumentiere, und konjizierten *Natura vero ‹si› se sic habet* ... Damit ist die Aussage, ‚nach dem Tode betreffe uns nichts', als bloße Hypothese relativiert. Tatsächlich ist diese Annahme sonst meist nur als Möglichkeit erwähnt, und hier hätte sie durch das eingeschaltete *vero* sehr viel Gewicht. Aber durch den Einschub entsteht eine gewisse Kakophonie (*si se sic*), und Cicero hat wohl nur gemeint, die Toten würden in keinem Falle mehr von irdischen Kümmernissen betroffen (vgl. unmittelbar darauf *alteri* [die noch nicht Geborenen] *nulli sunt, alteros* [die Toten] *(mors) non attinget*). M. Pohlenz hat sich bei der Vorbereitung der kritischen Ausgabe (Leipzig 1918) in seinem Handexemplar der Ausgabe von Th. W. Dougan, Cambridge 1905 (im Besitz der Bibliothek des Instituts für Klassische Philologie in Saarbrücken) zu dieser Konjektur notiert: „unnötig? doch knüpft *in quo* an *exitum* an, also doch e i n e Periode", und dann die Einfügung übernommen.

wirklich bereit erklärt zur Widerlegung jeder beliebigen | These. Die Themen der fünf Bücher sind selbstverständlich so gewählt, daß kein Wort darin gegen die eigene Überzeugung gesagt werden mußte. Aber Cicero selbst stellt es immerhin so dar (1,8), als habe er sich verhalten wie ein Sophist oder wie ein Rhetorik-Trainer, dem das Thema der Übung gleichgültig war—und er hat es wohl nicht ungern hingenommen, wenn bei den Lesern der Eindruck entstand, er sei auch zu solchen Leistungen befähigt.

Gewiß, Cicero beruft sich auch auf Philosophen. Es trifft zu, daß Sokrates gern gegen die Meinungen anderer argumentiert hat, um deren allzugroße Selbstsicherheit zu erschüttern. Das geschah jedoch, soweit wir es aus Xenophon und Platon zu erkennen vermögen, in zwanglosen, informellen Gesprächen. Arkesilaos mag das Verfahren formalisiert haben; von Karneades wissen wir, daß er die Unhaltbarkeit schlechthin aller philosophischen Standpunkte dadurch zu erweisen pflegte, daß er nacheinander für und wider einen jeden Standpunkt sprach. Aber beide haben sich selbstverständlich ihre Thesen frei gewählt, und auch Cicero kann sich nicht vorgestellt haben, daß die großen akademischen Scholarchen regelmäßig vor ihr Auditorium getreten sind und um die Nennung eines Themas gebeten haben. Er wußte sehr wohl, daß diese Praxis in den Rhetorenschulen zu Hause war. Auch auf Aristoteles und Philon aus Larisa konnte er sich nicht ernsthaft berufen (*Tusc.* 2,9): Mit Aristoteles' Schriften war er hinlänglich vertraut, um zu wissen, daß bei ihm Philosophie und Rhetorik getrennte Bereiche waren, und von Philon sagt er selbst, er habe ‚zu verschiedenen Zeiten' (*alio tempore*) bald das eine, bald das andere betrieben.

Es läßt sich nicht bestreiten: Cicero hat in den *Tusculanen* Philosophie und Rhetorik in ganz eigenwilliger und persönlicher Weise verbunden. Er hat ein Experiment gewagt, ähnlich wie knapp zwei Jahre zuvor mit den *Paradoxa Stoicorum*. Auch diese kurze Schrift nimmt eine Mittelstellung ein zwischen rhetorischer Übung und ernsthafter philosophischer Argumentation. Im Prooemium schreibt Cicero stolz (3), er sei „kühn noch über Cato hinausgegangen; der nämlich habe sich, unter Aufbietung von rhetorischen Schmuckmitteln, über Seelengröße, Mäßigung, den Tod und anderes geäußert; er selbst habe nun sogar die Sätze, zu denen die Stoiker sich kaum in der Ruhe und Muße ihrer Vorlesungen zu bekennen wagten (die berühmt-berüchtigten Paradoxa), spielerisch in die Form von

allgemeinen Sentenzen gebracht“ (*ludens conieci in communes locos*). Kurz zuvor ist das Wagnis so charakterisiert: „Nichts ist so unglaubhaft, daß es nicht durch wohlgesetzte Rede plausibel gemacht werden könnte ...“. Das klingt so, als seien die *Paradoxa* ein | rhetorisches Bravourstück, dessen Autor zeigen wollte, daß er mit seiner Kunst selbst gänzlich Widersinniges überzeugend darstellen könne. Aber im gleichen Prooemium versichert Cicero auch (4), er halte die stoischen Paradoxa für „durch und durch sokratisch und in hohem Grade wahr“ (*maxime ... Socratica longeque verissima*). Wer sein philosophisches Werk kennt, weiß, daß es ihm damit Ernst ist.

Eine solche Verbindung von rhetorischem Leistungsanspruch und philosophischem Ernst entspricht nicht unserem Geschmack und bleibt uns fremd. Aber man sollte ohne Wertung zur Kenntnis nehmen, daß für Cicero hier kein unüberbrückbarer Gegensatz bestand. Bezeichnend dafür sind einige Äußerungen in Briefen an Atticus, geschrieben in schweren persönlichen Krisen. Im Juni 58 v. Chr. war Cicero als Verbannter seinem Bruder Quintus, der aus seiner Provinz Asia nach Rom zurückkehrte, bewußt ausgewichen, um ihn nicht in Verlegenheit zu bringen; in einem Brief an den Freund (*Att.* 3,10 = 55 Shackleton Bailey, 2) nennt er das—fast ein wenig eitel—einen „neuartigen Unglücksfall“: das Unglück, den Bruder nicht gesehen zu haben, ist dadurch noch gesteigert, daß Cicero selbst es bewußt herbeigeführt hat. Der Gram hat ihn nicht gehindert, das eigene Gefühl in raffinierter, rhetorisch effizienter Form zu beschreiben. Nach dem Ausbruch des Bürgerkriegs zwischen Caesar und Pompeius war Cicero lange unschlüssig, wie er sich verhalten sollte. In dieser Unsicherheit versuchte er, durch eine kunstvolle Disputation ‚nach beiden Seiten hin‘ mit sich ins reine zu kommen, und er scheut nicht die Mühe, Atticus den Wortlaut (in griechischer Sprache!) dieser ‚Übung‘ (*exercitatio*) zu übermitteln (*Att.* 9,4 = 173 Sh. B., vom 12. März 49, vgl. auch 9,9 = 176 Sh. B., 1). Als ihn der Tod der Tochter Tullia hart getroffen hatte, schrieb Cicero sich selbst eine (leider verlorene) ‚Trostschrift‘ (*Consolatio*). Das Werk muß eine seiner persönlichsten und ergreifendsten Schriften gewesen sein. Und doch charakterisiert er es in einem Brief an Atticus fast wie einen artistischen Akt (*Att.* 12,14 = 251 Sh. B., 3): „Ich habe etwas getan, was vor mir noch niemand getan hat: ich habe mich selbst durch eine Schrift getröstet.“ Es mag zu weit gehen, an Münchhausen im Sumpf

zu denken, aber gewiß schwingt etwas mit vom Stolz eines πρῶτος εὑρετής, des ‚Erfinders' einer neuen Gattung.[28] |

Vor diesem Hintergrund sollte es nicht befremden, daß auch die *Tusculanen* durchzogen sind vom Stolz auf eine rhetorische Leistung. Und wir müssen anerkennen, daß Cicero wirklich ein Werk sui generis geschaffen hat: eine Verbindung von rhetorischer Disputation, philosophischem Dialog und (durch den Wechsel der Argumentationsebene) einer *disputatio in utramque partem*. Das ist ein kühnes Unterfangen, das Cicero kaum gewagt hätte, wenn nicht die ethische Hauptschrift *De finibus bonorum et malorum* vorausgegangen wäre, so daß sie den Lesern der *Tusculanen* helfen konnte, im Auf und Ab der tusculanischen Erörterungen einen klaren Blick für die Grundlinien zu behalten. Ein Meisterwerk sind die *Tusculanen* wohl nicht. Aber sie sind geeignet, uns davor zu warnen, das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie, von Form und Inhalt, vorschnell nach unseren Wertungen zu beurteilen, und sie zeigen uns auf ebenso ungewohnte wie eindrucksvolle Weise die bewundernswerte Doppelbegabung ihres Autors.

---

[28] In *Tusc.* 1,16 antwortet Cicero auf die Bitte des ‚Schülers', auch das Sterben-Müssen als nicht fürchtenswert zu erweisen: *Iam istuc nihil negoti est, sed ego maiora molior.* Darauf der Schüler: *Quo modo hoc nihil negoti est? aut quae tandem sunt ista maiora?* Das erinnert an eine Szene in Plautus' *Pseudolus* (522f.): Nachdem Pseudolus einen ersten Streich angekündigt hat, fährt er fort: *vin etiam dicam quod vos magis miremini?*; darauf einer der Angesprochenen: *studeo hercle audire, nam ted ausculto libens.* Cicero hätte diese Analogie sicher weit von sich gewiesen; aber ganz falsch ist sie nicht: In beiden Fällen schwingt eine gewisse Eitelkeit mit, ein Zug von Großsprecherei (‚seht nur, was ich alles kann ...').

13

SILENCING THE TROUBLEMAKER

DE LEGIBUS 1.39 AND THE CONTINUITY OF CICERO'S SCEPTICISM

Until recently it was a near to unanimous assumption that Cicero was an unswerving adherent of the sceptical Academy throughout his life: from his early youth, when he followed Philo's lectures in Rome (88-84 BC), up to his latest period. This view was questioned now and then, e.g. by Rudolf Hirzel, who argued that Cicero from 79 onwards was not a sceptic but adhered to the dogmatic views of Antiochus of Ascalon.[1] Hirzel's suggestion, however, was partly ignored, partly rejected[2] for more than a century.

A few years ago, John Glucker and Peter Steinmetz,[3] independently of each other, returned to Hirzel's thesis and provided new arguments to establish that Cicero 'changed his affiliations twice: once, from a youthful enthusiasm for Philo of Larissa and Academic Skepticism to Antiochus's "Old Academy"—albeit with | reservations ...—and then,

---

I am indebted to William Furley (Heidelberg University) and to J. G. F. Powell for emending my English in this chapter.

[1] R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften* 3 (Leipzig, 1883), 488f. n.1; see also Hirzel, Der *Dialog,* I (Leipzig, 1895), 511 n. 2, and 534, where an even more complicated thesis is advanced: that Cicero gradually returned to a more dogmatic stance most obvious in *De Officiis*, 'with a short relapse to scepticism in *De Divinatione* and in *De Fato*'. Hirzel was followed by M. Pohlenz *Ciceronis Tusculanarum disputationum libri V, erklärt von M.P.,* 1: *Libri I et II* (Leipzig and Berlin, 1912, repr. Stuttgart, 1957), 13-14; *Die Stoa* 1, (Göttingen[2], 1959), 268f.; *Die Stoa* 2 (Göttingen[4], 1972), 138.

[2] e.g. by J. S. Reid, M. *Tulli Ciceronis Academica* (London, 1885, repr. Hildesheim, 1984),15-16; H. Görgemanns, 'Die Bedeutung der Traumeinkleidung im Somnium Scipionis', WS NF 2 (1968), 46-69, esp. 54 n. 29; P. L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze* (Collana di Studi Ciceroniani, 4; Rome, 1969), 174-5.

[3] J. Glucker, 'Cicero's Philosophical Affiliations', in J. Dillon and A. A. Long (eds.), *The Question of "Eclecticism"* (Berkeley, Calif., Los Angeles, and London, 1988), 34-69; P. Steinmetz, 'Beobachtungen zu Ciceros philosophischem Standpunkt', in W. W. Fortenbaugh and P. Steinmetz (eds.), *Cicero's Knowledge of the Peripatos* (Rutgers University Studies in Classical Humanities, 4; New Brunswick and London, 1989), 1-22. These two articles are quoted henceforth by author's name plus page number only.

some time in 45 B.C., back to the skepticism of Carneades and Philo'.[4] It is the primary purpose of this chapter to prove that such a view is mistaken, and that there is strong evidence for a sceptical attitude in Cicero's writings of the alleged Antiochean period as well. We shall start with one of the trump cards of the conversion theory. The pretended 'harsh criticism' of the sceptical Academy in *De Legibus* 1.39 will prove to be in close structural analogy to some passages of undeniably sceptical tinge, and it will be argued that Cicero's attempt to 'silence' Academical doubts is not only not an indication of dogmatic leanings, but instead a proof of a sceptical stance. To strengthen this point, some other Ciceronian ways and techniques of expressing sceptical provisos will be discussed. Next, we shall try to give a survey of all direct or indirect indications of Academic scepticism in the three major works of the supposed Antiochean period: *De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*. Finally, some passages will be discussed which were thought by Hirzel, Glucker, and Steinmetz to allude to Cicero's recent conversion in 45 BC. I hope to show that they all admit of a more conventional interpretation.

I

In the first book of *De Legibus*, Cicero propounds an elaborate, not too clear theory of natural law. We shall never know the 'source' of this amalgam of Platonic and Stoic elements: it may be Antiochus (although it is safer to label it as 'inspired by Antiochean tenets'). In any case it is clear that what Cicero has to say is far from Academic scepticism: it is dogmatic throughout. So it may seem consistent that Cicero, before he embarks on the second part of his exposition, begs pardon from the Academy (I. 39): *Perturbatricem autem harum omnium rerum Academiam, hanc ab Arcesila et Carneade recentem, exoremus ut sileat. nam si invaserit in haec, quae satis scite nobis instructa et composita videntur, nimias edet ruinas.*[5] Glucker and Steinmetz pointed to | the pejorative note. The recent Academy is 'troublesome' and destructive: unless she is reduced to silence she

[4] Glucker 53; similarly Steinmetz 13 and 17-18.

[5] The MS tradition being confused, there is some uncertainty as to the exact wording. None the less the general meaning ('disastrous consequences') is beyond doubt. *Edere ruinas* may be paralleled by *Leg.* 3.22 *strages edere*; Virgil, *Aen.* 10. 603 *edere funera* (see further *TLL* s.v. *edo* 93. 72 f.).

may lay in ruins all that has been, so far, nicely constructed and composed, and the rest as well. True, Cicero here keeps his distance from sceptical doubts. But are we really allowed to conclude, with Glucker and Steinmetz, that he does so as a follower of Antiochean dogmatism? If Cicero were a convinced dogmatist, why should he then be afraid of *perturbatrix Academia*? Glucker admits that there is a 'lingering respect for the skeptical tradition', here and elsewhere,[6] to be explained as the sentimental feeling of an 'old alumnus'.

But that will not do. It is not only the Academy which is asked to keep quiet; in the preceding phrase a strikingly similar request is addressed to Epicurus and his crowd: ... *in hortulis suis iubeamus dicere, atque etiam ab omni societate rei publicae, quoius partem nec norunt ullam neque umquam nosse voluerunt, paulisper facessant rogemus*. Now Atticus, who figures within the dialogue as next in importance to Cicero, is an avowed Epicurean. It seems obvious that the two requests must be seen as parallel: just as Atticus will have to renounce some basic tenets of his school 'for some time' (*paulisper*), so Cicero will keep his troublesome *Academia* at a distance for the time being (*submovere non audeo*).[7] It may be objected that the parallelism is slightly out of balance: Cicero, in silencing his own school, makes a concession, whereas he addresses a request to the Epicureans. But this objection is removed by a glance back to 1.21. Here Atticus, on his part, makes an important concession[8] (prompted by Cicero): *deorum immortalium vi natura ratione potestate mente numine ... naturam omnem regi*, and then he adds: *etenim propter hunc concentum avium strepitumque fluminum non vereor condiscipulorum ne quis exaudiat*. This not only reminds the reader of the fine scenery, it is also an indication that Atticus' concession is only temporary, i.e. it will last only as long as the bewitching atmosphere of the dialogue continues. This restriction is taken up by *paulisper* in 1.39. There is more: both Atticus and Cicero have good reason to be | afraid of their respective schools: 21 (M. Cicero, talking about the Epicureans) *atqui cavendum est; solent enim, id quod virorum*

[6] Glucker 50 and 53 with n. 60.

[7] On this crucial addition see below p. 252 [97].

[8] *Do sane, si postulas.* Compare *Off.* 3.33 ... *ut geometrae solent non omnia docere, sed postulare, ut quaedam sibi concedantur, ... sic ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas, si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum.* Cicero postulates what he knows cannot be proved. To some extent, Kant's 'postulates of practical reason' are foreshadowed

bonorum est, admodum irasci, nec vero ferent si audierint te primum caput viri optimi prodidisse …; 39 (about the Academy) … *nam si invaserit in haec ... nimias edet ruinas*. Both are ready to make a concession none the less. But it does not amount to an unconditional affirmation; it is made under a proviso: 'precariously' in the original sense. Atticus would feel compelled to revoke his heresy as soon as fellow believers turned up to overhear him, and Cicero, should *perturbatrix Academia* break her precarious silence, would not hesitate to admit that his fine construction was vulnerable to appropriate counter-arguments. The respective dogma is kept up only 'during the pleasure of another' (*Concise Oxford Dictionary*, s.v. precarious). But it is also clear that it is not a matter of indifference for Cicero whether or not his and Atticus' affirmations hold true: he wishes them to be true, and he fears they might be refuted. And that is why he tries to fend off criticism and counter-arguments.

Precisely the same type of qualified affirmation may be seen elsewhere. In *De Oratore* 2.21-5, Crassus gives an important comment on how his part in the conversation should be understood. He insists that he does not want to formulate serious technical doctrines; what he says springs from *otium* and relaxation. So his bold and far-reaching theories about the ideal orator (who has to be a philosopher as well), propounded already in book 1 and to be amplified in book 3, may seem reduced in relevance and validity. And indeed they are not given as firm and irrefutable affirmations, as will be obvious from *De Or.* 3.20f. (below, p. 246 [91]). But, clearly, they are not pieces of relaxed conversation either. Crassus' visions are largely the expression of Cicero's own view of the ideal orator and politician. Cicero wants these visions to come true, but he knows that there are manifold difficulties and that objections may be raised. Hence he makes Crassus add a most unusual reservation (2.25). Crassus hates the idea of speaking to people 'fond of disputations and studies';[9] true, he would not like to speak to illiterate persons either, but he would still prefer uneducated to over-intellectual listeners: *malo enim non intellegi orationem meam quam reprehendi*. So, what he fears most is

---

[9] See *De Or.* 2.20 *ii ... ut sine iis studiis vitam nullam esse ducamus*; 2.25 *qui vitam insuavem sine his studiis putaretis.*

rational criticism. It is deprecated in unequivocal terms. | Leeman[10] paraphrases: 'Ich will hier nicht von Sachverständigen kritisiert werden.' That is hardly correct. Crassus does not speak to experts, and Cicero will have seen to it that the subject matter he makes him expose is not faulty in a technical sense. Crassus' proviso is to be seen in line with *Leg.* 1.39: what he has to say is bold speculation, unprecedented in Rome; it will be difficult to win the others over to his ideal, and even more so, should rational counter-arguments be advanced. Therefore, all potential criticism is forestalled.

In the second book of the *Tusculans* (2.15), Cicero, before trying to prove that pain is not an evil, stresses the difficulty of the task, and demands of his young interlocutor: *animo ... mihi opus est non repugnante*. Again, a potentially critical voice is silenced beforehand; what is more, even critical thoughts are declared undesirable. The disciple is willing to comply: *habebis id quidem; ut enim heri feci* (when the immortality of the soul was discussed), *sic nunc rationem, quo ea me cumque ducet, sequar*. We shall soon see that *ratio,* here, should not be identified with conventional rationality.[11]

The last passage to be compared in this regard is slightly different and rather short. At the beginning of the *Somnium* (*Rep.* 6.12) the Elder Africanus mentions to his grandson that he might die by violence. At this point Aemilianus' report is interrupted by a cry from Laelius and by general moaning. But Scipio does not want to be interrupted: *st! quaeso ... ne me e somno excitetis, et parumper audite cetera*. What is here deprecated, is disturbance and interference generally, not narrow-minded criticism and doubts in particular. But it is obvious that such attitudes would be undesirable a fortiori.

There are more common features that link the four passages considered so far. All are staged in an atmosphere that is markedly distinct from everyday routine. This is most conspicuous in *De Republica*.[12] A tone of solemnity and festivity prevails throughout the dialogue, and it is further heightened when the dream is to be told. It is a truly extraordinary moment: Scipio had kept his silence | about the

[10] M. Tullius Cicero, *De oratore libri III.* Kommentar von A. D. Leeman, H. Pinkster und H. L. W. Nelson, II (Heidelberg, 1985), 201; see also 217 'wegen ihrer Fehlerhaftigkeit gerügt'.

[11] See below p. 246 [91]; 248 [93] with note 24.

[12] Hirzel, *Der Dialog*, I 430 appropriately speaks of 'Villendialoge'. This Ciceronian setting was imitated by numerous later authors of dialogues.

dream for about twenty years, and it is only now that he is ready to report it.[13] It is the course of the disputation that makes Scipio ready to tell the dream, but also the unusual duration of *otium* (*Rep.* 6.'8' = Macrobius 1.4.3 *patimini me, quoniam tertium diem iam feriati sumus* ...). It should also be noted that Scipio does not give a plain report of the dream. By his reaction to the listeners' alarm (6.12, see above) it is suggested that he is actually dreaming, experiencing, as it were, his vision for a second time. He is speaking as if in a trance. Unfortunately, we do not know whether or not the last words of Scipio's report (*Rep.* 6.29 *ille discessit; ego somno solutus sum*) were also the last words of *De Republica*.[14] If so, Cicero will have felt that the spell of the dream should not be destroyed by comments on the part of the listeners which would risk seeming banal. But he might equally have thought it necessary to round off the frame of the dialogue, and he could avoid disenchantment by making the audience stay in silence for some time. It is also by its being, in a sense, the legacy of Scipio Aemilianus that the *Somnium* is set apart from a conventional piece of conversation. The readers of *De Republica* had learnt in 1.14 that the dialogue took place in 129 BC, the year when Scipio was to die, and in 6.12 (*si impias propinquorum manus effugeris*) there is an effective reminder of this.[15] |

---

[13] Görgemanns (above, n. 2), 61 infers from the long silence that Scipio regarded it as primarily private, 'not meant for the wider public' (although there is no strict prohibition against disseminating it). He is certainly right in pointing to the difference between Cicero and Plato whom Cicero imitated in concluding his *De Republica* with a 'revelation': Er is explicitly asked to tell mankind what he has seen (Plato, *Rep.* 614d, 619b).

[14] *Pace* E. Heck, *Die Bezeugung von Ciceros Schrift De Re Publica* (Spudasmata, 4; Hildesheim, 1966), 35 and 61, this is by no means clear: Macrobius *Comm. Somnium* 1.1.7 (about Plato's *Republic*, where the myth is followed by an epilogue) *per illam ... fabulam ... in fine operis* ...; 1.1.8 *hunc ordinem Tullius reservans ... sacras immortalium animarum sedes ... in ipso consummati operis fastigio locavit* ...; Cicero, *Lael.* 14 *cuius* (i.e. *Scipionis*) *disputationis fuit extremum* fere *de immortalitate animorum, quae se in quiete per visum ex Africano audisse dicebat.*

[15] It may seem strange that this is first indicated by a mere date. But the same is the case in *Cato Maior* which also should be read as overshadowed by the imminent death of the protagonist *(Cato M.* 14; see, however, 77 *quo ab ea* (sc. *morte*) *propius absum*). In *Rep.*, there may have been more explicit hints at the 'swan-song idea' (for the term see R. Coleman, 'The Dream of Cicero', PCPS, NS 10 (1964), 1-14, esp. 2 with n. 2) in the lost parts. As the dream is said to have occurred in 149 BC at the court of Masinissa, and as Masinissa died that very year, it is tempting to suppose that Scipio made allusion to his death (after the report of the dream?); the motif of imminent death would then have been doubled.

Very much the same applies to Crassus' speeches in *De Oratore.* His first major contribution (1.113-59) is already followed by silence. His main speech, the portrayal of the ideal orator (3.19-143), is characterized beforehand as something of an extraordinary nature. Crassus is absorbed in long thoughtful silence: probably a deliberate reminiscence of Socrates.[16] And after the speech, there is silence again (3.143 *parumper et ipse conticuit et a ceteris silentium fuit*). Then (3.145) Cotta comments upon the central part of Crassus' exposition (3.53-81), and surely also on 3.19-24 (on which see below): *repente te quasi quidam aestus ingeni tui procul a terra abripuit atque in altum a conspectu paene omnium abstraxit.*[17] Here, an attentive reader cannot help being reminded of Crassus' own words in introducing a strange Stoicizing doctrine of the basic unity of everything and of all arts, and therefore also of rhetoric and philosophy (3.20): *veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest* ...; (21) (this doctrine) *maior esse ratio videtur, quam ut hominum possit sensu aut cogitatione comprehendi.* It has been shown elsewhere[18] that most of the metaphors used here are part of a wider network which cannot concern us now; suffice it to say that Crassus' doctrine is thus characterized as something beyond down-to-earth reasoning and strict argumentation. Cotta's comment, therefore, must not be read as ironical: Crassus, in describing his ideal, has indeed been carried away as by a vision. It is quite appropriate to compare him with Scipio and his dream. Another common feature, of course, is the fictional date of the dialogue: Crassus, like Scipio, will die soon, and in *De Oratore* this is brought home to the reader explicitly (3.1-8).

There is no such tragic note in *De Legibus,* but here, too, the setting is far from everyday triviality. Birds twitter all around, the streams murmur, and Cicero is in exalted spirits as he enjoys having his brother and Atticus at home in Arpinum. |

---

[16] See Hirzel, *Der Dialog* I 486; G. Zoll, *Cicero Platonis aemulus: Untersuchung über die Form von Ciceros Dialogen, besonders von De oratore* (Zürich, 1962), 97f. For further 'Socratic' features in Cicero's Crassus, see my paper 'From Athens to Tusculum', *Rhetorica,* 6 (1988), 215-35 [s. o. S. 172-192].

[17] Cf. Cotta's similar (but much less emphatic) comment 1.161: *tantus ... cursus verborum fuit et sic evolavit oratio, ut eius vim et incitationem aspexerim, vestigia ingressumque non viderim ... .*

[18] 'From Athens to Tusculum' (above, n. 16), 225-6 [s.o. S. 182f.]; *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg, 1974), 96-102.

The *Tusculans* have virtually no atmosphere at all, and yet there are some similar traits. Like Cotta—and, we may surmise, like Scipio's listeners—Cicero's disciple is deeply impressed by what he has heard. In the first book, after Cicero has 'proved' the immortality of the soul, he seems unwilling to pay attention to what is to follow. So Cicero asks (81): *sed quid agimus? oblitine sumus hoc nunc nobis esse propositum, cum satis de aeternitate dixissemus, ne si interirent quidem animi, quicquam mali esse in morte?*, whereupon the disciple says: *ego vero memineram, sed te de aeternitate dicentem aberrare a proposito facile patiebar.*[19] With this, Cicero seems pleased and satisfied: *video te alte spectare et velle in caelum migrare.*[20] *spero fore ut contingat id nobis.* See further *Tusc.* 2.11, where the result of the preceding disputation is recapitulated. The disciple has emphasized once more his newly won conviction that death is not an evil; Cicero comments: *minime mirum id quidem, nam efficit hoc philosophia ... sed haec eius vis non idem potest apud omnes: tum valet multum, cum est idoneam complexa naturam ... te natura excelsum quendam videlicet et altum et humana despicientem genuit; itaque facile in animo forti contra mortem habita insedit oratio.*[21] Obviously, there is a close correspondence to the metaphors of height we noticed in *De Oratore*.[22]

A further feature common to the passages considered becomes clear: the arguments and confessions are not meant nor are fit to convince everybody—they are addressed primarily to those who find them congenial. There is a note of subjectivity and exclusivity, which in turn fits in with the deprecation of rational criticism. Let us examine some more of the disciple's reactions. In 1.55, after Cicero has given a first set of 'proofs' for the survival of the soul, | he encourages his listener to voice eventual objections. But the latter has

[19] Compare *De Or.* 3.144 (Cotta speaking) *equidem ... non possum queri, quod mihi videare aliud quiddam et id, quod non susceperis, disputasse; plus enim aliquanto attulisti quam tibi erat tributum a nobis ...*; *Leg.* 1.52 (Quintus speaking) *lubenter ..., frater, cum ista oratione tecum prolabebar.*

[20] Compare *Tusc.* 1.77 ... *me nemo de immortalitate depellet.*

[21] See further *Tusc.* 1.38 *magni ... est ingenii sevocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere*; *Tusc.* 5.31 (Epicurus is forbidden) *haec loqui, quae sunt magni cuiusdam et alti viri*; *Tusc.* 5.42 ... *celsus et erectus et ea, quae homini accidere possunt, omnia parva ducens*; *Rep.* 3.4 ... *quorum animi altius se extulerunt.*

[22] Compare also *Rep.* 6.20 (the elder Africanus to his grandson) *sentio ... te sedem etiam nunc hominum ... contemplari; quae si tibi parva, ut est, ita videtur, haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito* (6.17 *quousque humi defixa tua mens erit?*); 6.25 *igitur alte spectare si voles ...* .

none: *ego vero facile sim passus ne in mentem quidem mihi aliquid contra venire; ita isti faveo sententiae.* This is an outright *sacrificium intellectus,* and it is paralleled by 1.24: *me ... delectat* (i.e. the doctrine of the return of the soul to heaven), *idque primum ita esse velim, deinde, etiamsi non sit, mihi persuaderi tamen velim*, and by 1.39: *errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis* (i.e. the materialists) *vera sentire.*[23] The disciple is not simply convinced and therefore believing: he is willing to believe from the very outset. He has renounced rational criticism, he is indeed an *animus non repugnans* (2.15). Let us remember his answer to such a request: *habebis id quidem ... rationem, quo ea me cumque ducet, sequar.*[24]

Is this the attitude Cicero demands and expects? In a sense, it is. In *Tusc.* 1.40 he not only does not disapprove of his young friend's sympathy for error; he approves of it explicitly: *macte virtute! ego enim ipse cum eodem* (i.e. Plato) *non invitus erraverim.* And he has to, having himself silenced the troublesome Academy *(Leg.* 1.39) and having deprecated through the mouth of Crassus all rational criticism.

Now, as has been shown elsewhere,[25] this is but one side of the coin. Neither in his 'middle period' (*De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*) nor later on did Cicero advocate uncritical wishful thinking. He does advance bold theories and doctrines which he wishes | to be true, and in doing so he often disregards rational doubts for some time. But he is perfectly aware that such scruples cannot be done away with

---

[23] See further *Tusc.* 2.42 (Cicero has invited the disciple to voice possible objections) *egone ut te interpellem? ne †hoc† quidem vellem: ita me ad credendum tua ducit oratio.* For the idea of voluntary error compare *Cato M.* 85 *quodsi in hoc erro, qui animos hominum immortales esse credam, libenter erro nec mihi hunc errorem, quo delector, dum vivo, extorqueri volo.* More Ciceronian and later passages in J. G. F. Powell's edn. with comm. of Cicero's *Cato Maior* (Cambridge, 1987) and in Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie* (Heidelberg, 1974), 120-3. Add Seneca, *Ep.* 102.2; Io. Lamola, in a letter of 1428, explaining his preference for a certain codex: *velim potius cum vetere illo delirare quam cum istis diligentibus sapere*, clearly modelled after *Tusc.* 1.39 (quoted by Kumaniecki (ed.), *De Oratore* (Leipzig, 1969), p. XV).

[24] *Ratio*, here, obviously, does not denote objective and critical rationality, but something like 'higher' and subjective reason. Similarly, in *Tusc.* 1.55 (Cicero praises Plato's proof of the immortality of the soul), *quam subtiliter conclusum sit* does not mean that the syllogisms are cogent in a strict sense. Compare also *De Or.* 3.20 (Crassus on his ideal) *veteres illi maius quiddam animo complexi plus multo etiam vidisse videntur, quam quantum nostrorum ingeniorum acies intueri potest.* More details in *Untersuchungen,* 123 n. 72; 'From Athens to Tusculum' (cited above, n. 16), 226 [s.o. S. 183].

[25] *Untersuchungen* 168-71.

for good. This is made very clear in the *Tusculans* themselves. The disciple keeps to Cicero's demand and does not 'repugn' very often.[26] But Cicero himself, with a remarkable change of role, forces the objections upon him, e.g. 1.77f. *catervae veniunt contra dicentium ... nihil nimis oportet confidere.* And in most other works rational counter-arguments are advanced by at least one of the dialogue's figures. This cannot be shown here in detail. It is enough, for our purpose, to state that as to the motif of silencing (temporarily) unwanted criticism, there is no significant difference between the works of Cicero's 'middle' (allegedly Antiochean) and those of his latest (undoubtedly sceptical) period.

One more motif underlines the esoteric character of the passages dealt with so far: the disputants are physically isolated from ordinary life. *Solitudo* is a key word. The dialogues are staged in a garden, in wild countryside,[27] or in the Athenian Academy at early afternoon 'as this place was then void of any crowd' (*Fin.* 5.2). 'Loneliness' is a prerequisite for uninhibited philosophical conversation, for two reasons. First, Roman *nobiles* do not easily engage in formal disputations. This type of activity is regarded as 'unseemly' (*ineptum*) by Crassus[28] and Piso.[29] Such scruples should not be passed over as mere fussiness: Cicero had, indeed, to fight | prejudices of this kind. But, of course, there is more to it. It is not only the Greek form of the dis-

---

[26] It should, however, be noted that he is not just a 'fall-guy' (*pace* A. E. Douglas, *Cicero, Tusculan Disputations II and V* (Warminster, 1990), 61 and 147): in the first parts of the conversations he advances substantial objections, e.g. *Tusc.* 1.24 (answering Cicero's suggestion to look for help in Plato's *Phaedo*) *feci mehercule ... sed ... cum posui librum et mecum ipse de immortalitate animorum coepi cogitare, adsensio omnis illa elabitur*; *Tusc.* 5.13 (against Cicero's Stoicizing argumentation) *ista me minime movent ... quia, tamquam levia quaedam vina nihil valent in aqua, sic Stoicorum ista magis gustata quam potata delectant.* As may be seen from the analogous doubts in Cicero's personal prefaces (e.g. *Tusc.* 5.3-4), the disciple, in this, speaks for Cicero himself. [Vgl. hierzu auch oben S. 212-239]

[27] *De Legibus,* imitating Plato's *Phaedrus.* For details see 'From Athens to Tusculum', 215-20 [s.o. S. 172-177].

[28] *De Or.* 1.102 ... *tamquam alicui Graeculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quaestiunculam, de qua meo arbitratu loquar, ponitis?*; 2.13 (Catulus to Crassus) ... *te ... tamquam in schola prope ad Graecorum consuetudinem disputasse*; 2.18 (Crassus speaking) ... *omnium ... ineptiarum ... haud sciam an nulla sit maior quam ... quocumque in loco ... de rebus aut difficillimis aut non necessariis argutissime disputare.*

[29] *Fin.* 5.8 *dat enim id nobis solitudo, quod si qui deus diceret, numquam putarem: me in Academia tamquam philosophum disputaturum. sed ne ... vobis molestus sim ...* (cf. 5.2 *solitudo erat ea, quam volueramus*).

cussion that makes the Romans shun the wider public: it is also what they have to say. In some instances, there is, objectively, good reason to be afraid of public disapproval. So the Epicureans are teased by Cicero as not daring to teach publicly that pleasure, in their view, is the highest end.[30] Cato would not venture to expound his radical Stoic ethics in a public meeting (*Fin.* 4.22). It could be risky to question the traditional Roman theology (*ND* 1.61) and the validity of divination (*Div.* 2.28). But more often the conviction to be professed is neither open to misunderstanding nor invidious: it is simply personal, to such a degree that it is voiced only with hesitation. So Crassus, before emphasizing once more the far-reaching requirements for his ideal orator, prefaces (*De Or.* 1.119): *ac si quaeritis, plane quid sentiam enuntiabo apud homines familiarissimos, quod adhuc semper tacui et tacendum putavi*; and Scipio, before telling his dream, will have expressed himself similarly (Macrobius 1.4.2 = Cicero *Rep.* 6.'8': ... *Scipionem ipsum haec occasio ad narrandum somnium provocavit, quod longo tempore se testatus est silentio condidisse*). There is the same tinge also in *De Natura Deorum.* Cotta, throughout, rejects all alleged proof for the existence of gods, but he professes all the more ardently his personal creed[31] *in huiusmodi sermone et in consessu* ‹*familiari*›.[32]

It is very much in the same atmosphere and in the same spirit that Cicero, in the wilderness surrounding his estate near Arpinum, sets out to explain his personal conviction about natural law (*Leg.* 1.39). He feels it is a risky venture to do so, and that is why not only the Epicureans are kindly requested to keep out but also *Academia perturbatrix.* Crassus' theories, too, were a venture, as is subsequently acknowledged by Catulus (*De Or.* 3.126): *quantis ... ex angustiis oratorem educere ausus es et in maiorum suorum regno collocare. Audere* (and synonyms, such as *non dubitare*) are used frequently by Cicero to characterize a philosophical view which he (or the speaker in each case) 'favours' but which cannot be proved in a strict sense. The Elder Cato (*Cato M.* 77) uses this | verb as a sort of proviso

---

[30] *Fin.* 2.74; 2.76; *Tusc.* 3.51.

[31] *ND* 1.62 *placet ... mihi ... ipsi in primis deos esse. itaque non pugno; rationem tamen eam, quae a te adfertur, non satis firmam puto.* More passages in *Untersuchungen*, 132-9.

[32] Plasberg's addition; the codices have *consensu*; *consessu* is an early conjecture. But in spite of these uncertainties the general meaning is clear.

before he confesses his personal view on immortality: *non enim video cur, quid ipse sentiam de morte, non audeam vobis dicere*; to give his confession more weight, he adds: *quod eo cernere mihi melius videor, quo ab ea propius absum*—surely not a source of rational certainty. In *De Finibus* 5.91, Piso 'dares' to call natural things 'goods', thus seeking a compromise between Antiochean and Stoic ethics.[33] In a similar context, Cicero himself appeals to the Peripatetics and Old Academics that they should cease stammering and should 'dare' to pronounce clearly and loudly that the happy life of the virtuous would withstand even torture.[34]

It seems odd, at first sight, that the declaration that one will *not* 'dare' to subscribe to a given view may amount to just the same sort of qualification. But in fact it is a difference in degree only. This may be seen from *De Finibus* 2.65: Cicero opposes the Epicurean tenet that pleasure is the highest end; he, therefore, does not agree that a certain L. Thorius Balbus is a happy man. *at ego quem huic anteponam non audeo dicere; dicet pro me ipsa virtus nec dubitabit isti vestro beato M. Regulum anteponere.* Clearly, the assertion that he 'does not dare' to speak in his own name is a rhetorical device (closely analogous to a *praeteritio*). It is not, however, completely equivalent to '*audeo huic anteponere Regulum*': the boldness of the view eventually pronounced is underlined by the rhetorical detour. In *De Finibus* 4.1, Cicero compliments Cato on his exposition of Stoic ethics. He hesitates to attempt a refutation: *itaque aut omittamus contra omnino velle aliquid aut spatium sumamus ad cogitandum; tam enim diligenter, etiam si minus vere—nam nondum id quidem audeo dicere—, sed tamen accurate non modo fundatam, verum etiam extructam disciplinam non est facile perdiscere.* Cicero is sincere in calling Stoicism a system 'founded and structured with utmost care'. How about its truth? A hasty reader might understand that Cicero thinks it is wrong (*minus vere*). But *etiam si* is basically hypothetical, not concessive, and Madvig (ad loc.) is right in commenting: 'magis dubiam rem relinquit quam *etsi*.' So Cicero here leaves it an open question whether or not the Stoics are right; what is more, by stating that | he did 'not yet' (*nondum*) 'dare' to call it true he seems to intimate that he might be

[33] Cf. *Fin.* 5.7 (Piso to Cicero) *audebo te ab hac Academia nova ad veterem illam vocare ...*

[34] More Ciceronian examples for 'venturing' a philosophical view in *Untersuchungen*, 179-81.

ready to do so soon (and in fact he argues on Stoic lines in 5.77-86). Another subtle case is *De Legibus* 1.39, whence we started. After having asked the Academy to keep silent and after mentioning the disastrous consequences should she interfere (*nimias edet ruinas*), Cicero winds up: *quam quidem ego placare cupio, submovere non audeo*. Here, as in the other passages, it is clear that what Cicero 'dares' or 'does not (yet) dare to' is the option preferred in his heart: he wishes he could do away with the troublemaker for good, not just 'placate' her. The passage is different in that (*non*) *audere* is not said with regard to approval of a given doctrine but of an epistemological maxim, and it is even more complicated as this maxim has been previously suspended, for the time being. Hence, it is not easy to check within the dialogue whether or not scepticism has in fact been 'removed' or whether it is still 'present' and at work: it would be 'silent', in any case. Note, however, that there is a slight indication of doubt in 1.47: *sed perturbat nos opinionum varietas hominumque dissensio* ...[35] The manifold diversity of opinion in matters philosophical may cast a doubt on the preceding doctrine. (See also below, p. 257f. [103], on *Leg.* 1.36 and 1.19.)

But that is not decisive; what is decisive is that the restriction of 1.39 (*submovere non audeo*) is there: why should Cicero have added it unless to warn his readers against misunderstanding the preceding sentence and to make it clear that sceptical doubts could not be suppressed for all time to come? In its entirety, *Leg.* 1.39 is a confession of Academic scepticism.[36]

II

So far, we have examined some specifically Ciceronian techniques of qualifying a philosophical assertion as to its objective validity, to | mark it as subject to eventual doubts. It has been seen that such techniques occur in the works of the middle period no less than in the

[35] Cf. *ND* 1.61 *multa enim occurrunt, quae conturbent, ut interdum nulli* (sc. *dei*) *esse videantur*.

[36] It is only by good luck that we have this decisive addition, as it immediately precedes a lacuna in the archetype. If the following ironically reserved characterization had come down to us as an isolated fragment, we might have been offered it as additional proof for a non-sceptical period of Cicero's: *cum Academicis incerta luctatio est, qui nihil adfirmant et quasi desperata cognitione id sequi volunt, quodcumque veri simile videatur.* But Cicero says so in *Fin.* 2.43.

uncontestedly sceptical writings of Cicero's latest years. There are also direct signs of the author's sceptical attitude in *De Oratore*, *De Republica*, and *De Legibus*.

In *De Oratore*, the very structure of the work is indicative. Crassus is throughout the exponent of the ideal with Antonius advocating (at least in book 1) a more practical type of orator. Each tries to win over the younger listeners, above all Cotta and Sulpicius. This arrangement corresponds roughly to that of later dialogues such as *De Finibus* and *De Natura Deorum*, and it is not by chance that there are striking similarities in the wording. In book 1, after both protagonists, Crassus and Antonius, have expressed themselves, the listeners are still uncertain (1.262): *haec cum Antonius dixisset, sane dubitare visus est Sulpicius et Cotta, utrius oratio propius ad veritatem videretur accedere*. Compare *De Natura Deorum* 3.95: *haec cum essent dicta, ita discessimus, ut Velleio Cottae disputatio verior, mihi Balbi ad veritatis similitudinem videretur esse propensior*. The very formulation of the *De Oratore* passage and its twofold sceptical proviso (*propius accedere*, *videri*) should leave no doubt as to the author's epistemological stance. Just the same procedure is applied here as in the later dialogues: to try to get nearer to the truth by arguing the two sides of every question (*in utramque partem disputare*). The method is explained and advocated by Cicero time and again.[37] In *De Oratore*, as in *De Natura Deorum*, finally, preferences are formed. After Crassus' second major speech, Cotta declares he is won over to the Academy, by now (3.145): ... *apud hos* (the other younger listeners) *quid profeceris, nescio; me quidem in Academiam totum compulisti*. Compare e.g. *Fin.* 5.95f.: (Marcus Cicero:) ... *iste locus est, Piso, tibi etiam atque etiam con-firmandus ... quem si tenueris, non modo meum Ciceronem* (Lucius Cicero, a cousin of Marcus and Quintus), *sed etiam me ipsum abducas licebit. Tum Quintus: mihi quidem* (cf. *De Or.* 3.145 *me quidem*) *satis hoc confirmatum videtur*...[38] It might | be objected that in Cotta's decla-

---

[37] *Luc.* 7; *Tusc.* 1.8, 2.9; *Fat.* 1; *Off.* 2.8, etc.

[38] See also *Div.* 2.100: Quintus is impressed by his brother's arguments, and (somewhat dishonestly) moves away from the Stoic theory which he had defended before (1.10, 1.82, 1.118, 2.8). From these passages it is clear that the following 'observation' of Richard Bentley (*Works,* III (London, 1838), 420f., quoted with approval by A. S. Pease in his comm. on *ND*, p. 36 n. 2) cannot be upheld: 'in all the disputes he (i.e. Cicero) introduces between the sects, after the speeches are ended every man sticks where he was before; not one convert is made (as is common in

ration there is no sceptical caveat whatsoever: on the contrary, *me ... totum compulisti* sounds very emphatic and therefore 'dogmatic'. But this objection does not hold good, as Cotta does not subscribe to a certain philosophical view but to an epistemological method (3.145, end): *numquam conquiescam neque defatigabor antequam illorum ancipites vias rationesque et pro omnibus et contra omnia disputandi percepero.*[39] He is converted to Academic scepticism.[40] Generally, wherever the (contemporary) 'Academy' is mentioned in *De Oratore*, it is the sceptical Academy of Carneades' successors and of Philo. That is obvious for example from the historical sketch Crassus gives in 3.67f.: the Old Academy of Speusippus and Xenocrates, Polemo and Crantor is mentioned but briefly and in rather dismissive terms (these philosophers differed little from Aristotle in doctrine, and were inferior in literary merit). Arcesilaus, on the other hand, is praised: his sceptical method is | traced back to Plato and Socrates (*ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit nihil esse certi, quod aut sensibus aut animo percipi possit ... primumque*

---

modern dialogue), or brought over in the smallest article' (similarly C. Schäublin, 'Konversionen in antiken Dialogen', in *Catalepton: Festschrift für Bernhard Wyss* (Basle, 1985), 117-31, esp. 118, and L. Tarán, 'Cicero's Attitude Towards Stoicism and Skepticism in the *De natura deorum*', in *Florilegium Columbianum. Essays in Honor of P. O. Kristeller* (New York, 1987), 1-22, esp. 11). Not only do the younger participants, who had been 'neutral' before (including Cicero in *ND*), express marked sympathies after the dispute; in *Fin.* Cicero the sceptic declares himself impressed and thus 'brought over' to a degree by Piso's argumentation. And it is a near to certain conjecture that Hortensius, at the end of the lost dialogue, made it clear that he had been won for philosophy.

[39] Cf. *Inv.* 2.10 *quare ... sine ulla affirmatione simul quaerentes dubitanter unum quicque dicemus, ne, dum parvulum consequamur, ... illud amittamus, quod maximum est: ut ne cui rei temere atque arroganter assenserimus. verum hoc quidem nos et in hoc tempore et in omni vita studiose, quoad facultas feret, consequemur.*

[40] This fictitious 'conversion' at Tusculum in 91 BC fits in with Cotta's role as exponent of scepticism in *ND*. There he is made a frequent listener to Philo (*ND* 1.17; 1.59; 1.113) during his involuntary stay at Athens (he had been banished from Rome shortly after the death of Crassus and, therefore, also shortly 'after *De Oratore*'). Now, Cotta's function in *ND* will hardly have been in Cicero's mind ten years earlier when he wrote *De Or.* But it is remarkable that Cicero did not use the opportunity to give his fiction coherence subsequently: he might have made Cotta come to Athens as a recent convert. Yet there is no allusion to *De Or.* in *ND*. Cotta's function in *De Or.* is also prominent in that it is he who has imparted the dialogue to Cicero (1.23, 1.26, 1.29, 3.16). Note that Sulpicius' reaction on Crassus' second speech is in sharp contrast (*De Or.* 3.147): *ego vero ... neque Aristotelem istum neque Carneadem nec philosophorum quemquam desidero; vel me licet existimes desperare ista posse perdiscere, vel, id quod facio, contemnere.* (Strangely, in matters of style, it is the other way round: Sulpicius is said to have followed Crassus' taste, Cotta that of Antonius: *Brutus* 203; *De Or.* 2.89.)

instituisse—quamquam id fuit Socraticum maxime—non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id, quod quisque se sentire dixisset, disputare); he was brilliant in argumentation and in expression, and so was Carneades.[41] It is telling to contrast with this the analogous outline in *Academica* 1.34f., from an Antiochean point of view, i.e. stressing the break in the Academic tradition brought about by Arcesilaus; see further *Acad.* 1.43: being a sceptic, Cicero 'defects' from the old school; he approves of 'innovations' (with a marked pejorative undertone); Arcesilaus and his followers are guilty of a 'rupture'; Cicero, who speaks next, then contradicts this resolutely by tracing scepticism back to Socrates and Plato—just as Crassus does in *De Oratore* 3.67f.

There are more indications that Cicero, in *De Oratore*, is in strong sympathy with the sceptical Academy. A typical function of philosophy is (3.79) 'to elicit what is probable in every question'; Charmadas, whom Antonius had heard in Athens in 102 BC, 'never revealed his own view' (1.84): *hic enim mos erat patrius Academiae adversari semper omnibus in disputando.*[42] Crassus, near the end of his first speech (1.158), mentions as a most useful exercise: *disputandum ... de omni re in contrarias partes et quicquid erit in quaque re, quod probabile videri possit, eliciendum atque dicendum.* In 3.80 Aristotle is typically assimilated by Crassus to the sceptical Academy; in 1.263 Crassus wonders whether Antonius, in his first speech, did actually pronounce his real view or simply followed the method of arguing *in utramque partem*, even *contre cœur* (which would place him close to Philus in *De Republica)*. See further 2.215 and 3.107.

There is one more argument to prove that Cicero, when he composed *De Oratore,* had not abandoned Philo's school to become an Antiochean. Glucker has shown with strong arguments that Antiochus defected from Philo in the early 90s.[43] Some objections | have been raised;[44] but even if the actual defection and the founding of the 'Old Academy' occurred slightly later, Antiochus must have been a prominent figure in Athenian philosophical life in 91 BC (the dramatic date of *De Oratore*). Yet Antiochus is not mentioned once in *De*

---

41 The same 'pedigree' and the same evaluation are given in *ND* 1.11 and in *Acad.* 1.44-6.

42 For the Academic principle of 'hiding' one's own views (which anyhow would be no more than 'probable') see *De Or.* 3.67; *Luc.* 60; *Tusc.* 5.11 and 83; *ND* 1.10; *Div.* 2.150.

43 *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata, 56; Göttingen, 1978), 15-21.

44 D. Sedley, 'The End of the Academy', *Phronesis*, 26 (1981), 67-75, esp. 70.

Oratore. This is inexplicable on the assumption that Cicero was a follower of Antiochus (and so an opponent of scepticism) when he wrote *De Oratore*. Note that Philo is mentioned (3.110, Crassus speaking): *nunc enim apud Philonem, quem in Academia vigere audio, etiam harum ... causarum cognitio ... celebratur*. Arguments *ex silentio* are not normally very strong. This one is.

Apart from Scipio's dream and its message, located somewhere between wishes, doubts, and creed,[45] it is in the third book of *De Republica* that Academic scepticism is most palpable. The two lost speeches 'against' and 'for' justice pass for having been modelled on a pair of speeches delivered by Carneades at Rome in 155 BC. L. Furius Philus is allotted the speech 'contra iustitiam' (*Rep.* 3.8), being 'in the habit of arguing both ways, as he holds that the truth is found most easily by this method'. He is thus characterized, unmistakably, as an adherent of Carneades' school.[46] But there is also some unorthodoxy in *Rep.* 3.8. Philus is righteous and virtuous *par excellence*: *quasi unicum exemplum antiquae probitatis et fidei.* For him, obviously, it is not an open question whether or not the commands of 'justice' ought to be followed. From a text of Lactantius *(Epit.* 50.8 = '*Rep.* 3.11') we learn that the tenor of his speech 'against justice' was not to 'malign' (*vituperare*) justice but to demonstrate that its validity could not be proved in a strict sense. Now the chief aim of the 'Academic' Cotta in *De Natura Deorum* is just this, too: he firmly believes in the existence of gods, but he rejects the proofs of it which the Stoics produce (*ND* 3.3-5 *et passim).* At first sight, in both books the basically affirmative attitude appears to go back to Carneades. He seems to be mentioned as Cicero's model in Lactantius (*Div. Inst.* 5.14.3-5), and from Cicero *ND* 3.44 it may be inferred that it was Carneades who did 'not | want to do away with the gods' but opposed Stoic argumentation only. There are, however, reasons to doubt this. Lactantius had only Cicero as his source, and Cicero should not be trusted blindly. It is not established beyond any doubt that Carneades did at all speak in 155 BC 'for' and 'against' justice. Cicero, remem-

---

[45] See Görgemanns, *Traumeinkleidung* (cited above, n. 2). Strangely, it has passed almost unnoticed that in *Rep.* 1.15 Panaetius is severely criticized for his naïve dogmatism (but see now C. Lévy, *Cicero Academicus: Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne* (Collection de l'École Française de Rome, 162, Rome, 1992), 114).

[46] Cf. *Luc.* 60; *ND* 1.11; *Tusc.* 1.8, etc.

bering the notorious speech of Glaucon in Plato's *Republic*, might well have imputed a 'praise of injustice' to Carneades,[47] and if so, the positive tenor mentioned by Lactantius is obviously Ciceronian. In *ND* 3.44 it is even less clear whether Cicero is actually quoting: it is only the arguments against the gods which are explicitly ascribed to Carneades; the rest, in all likelihood, is Cicero's own interpretation: *haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret (quid enim philosopho minus conveniens?), sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret.* Indeed, the positive emphasis must be Ciceronian: Carneades, in the Greek sources, invariably appears as elenctic and destructive: his chief and only aim is to do away with all certainty, to refute all philosophical positions. It is only in Cicero that we encounter another type of scepticism which may be called constructive: Cicero seems convinced that by arguing both ways it is possible to get ever nearer to the truth. It is a dialectical procedure: the confrontation of thesis and antithesis leads up to a synthesis, which in turn may be used as a thesis, and so on. Outstanding examples are *De Finibus* and *De Natura Deorum*, both ending up in a well-defined compromise. So, strictly speaking, the pair of speeches in the third book of *De Republica* is not an example of Carneadean scepticism: it is in essence Ciceronian. But the same holds true of most later writings. There is no significant difference whatsoever between De *Republica* and the works of the 'sceptical' period of the forties.[48] |

As to *De Legibus*, we can be quite brief. As we have seen, *perturbatrix Academia* (1.39) is, indeed, silenced efficiently. But shortly before this arrangement is made, there is a massive indication of Cicero's basically sceptical attitude, strangely ignored by both Glucker and Steinmetz. In 1.36 Cicero suggests treating separately the

---

[47] J.-L. Ferrary, 'Le Discours de Philus et la philosophie de Carnéade', *Revue des Études Latines*, 55 (1977), 128-56, esp. 153ff. 'Cicero, *Rep.* 3.11' = Lactantius *Epit.* 50.8 is not a 'fragment' of book 3: see Heck, *Bezeugung* (cited above, n. 14), 98 f. and Ferrary, 'Discours', 130.

[48] We do not know what, in the case of *Rep.*, book 3, the 'synthesis' was like. Of course, Laelius' arguments were meant to appear (and presumably did appear) as the stronger ones; it may also be true that Cicero, to bring about this effect, inverted the Carneadean order (as attested by Lactantius *Div. Inst.* 5.14.3-5, on which see above). But it is misleading to speak of 'refutation' of Philus *tout court* (Glucker 60, Steinmetz 8). Lactantius even thought Cicero had partly failed ('*Rep.* 3.31' = *Inst.* 5.16.5-13). The function of Philus' speech is to destroy all rational proof of 'justice'; so, even if Laelius manages to win his hearers over, he cannot hope to keep all doubts from them for ever.

problem whether law is founded in nature, following in this the habits of certain more recent philosophers 'who have set up workshops to manufacture wisdom' (*qui quasi officinas instruxerunt sapientiae*). Atticus does not object, but is not convinced either, so he comments, with a touch of irony: *et scilicet tua libertas disserendi amissa est, aut tu is es, qui in disputando non tuum iudicium sequare, sed auctoritati aliorum pareas!* As may be seen from numerous Ciceronian passages, *libertas disserendi* is a true hall-mark of Academic scepticism: *Tusc.* 5.32f., *ND* 1.17, etc. Typically, the personal judgement (*iudicium*) is opposed to *auctoritas* imposed from outside: *Div.* 2.150; *Luc.* 60, *Tusc.* 5.83. It has been pointed out that in *Leg.* 1.36 it is not a philosophical problem that is at issue, but a question of method.[49] But that is of no importance. It is clear from Atticus' words (*tua libertas* [your well-known liberty] *amissa est*) that for him Cicero's 'liberty of disputation' is a long-known and quite familiar phenomenon. In other words, the fictitious Atticus of the dialogue thinks the fictitious Cicero a sceptic. It is inconceivable that this should be so if Cicero had turned away from the Academy at the time of the composition of *De Legibus*.[50] Another faint indication of a sceptical attitude is in *Leg.* 1.19: Latin *lex* should be seen in connection with *delectus* (as Greek νόμος with νέμω); *quod si ita recte dicitur, ut mihi quidem plerumque videri solet, a lege ducendum est iuris exordium.*[51] Steinmetz (8) interprets plerumque as an implicit avowal that all knowledge is still open to correction and improvement. But scepticism, for Cicero, means just this: to get ever nearer to the truth, and, in this sense, *ut mihi quidem plerumque videri solet* surely is a sceptical caveat.[52] |

---

[49] By P. L. Schmidt, *Abfassungszeit* (cited above, n. 2), 176, who, however, is not a supporter of the conversion hypothesis.

[50] Schmidt's date (late 50s) is now generally accepted.

[51] Compare *Luc.* 121 *modo hoc modo illud probabilius videtur*; *Tusc.* 5.82 *habes, quae fortissime de beata vita dici putem, et, quomodo nunc est, etiam verissime*; *Off.* 1.6 *sequimur ... hoc quidem tempore ... Stoicos.*

[52] Steinmetz (9) points to the preface of Cicero's *Paradoxa* (written Feb. 46 BC) which are praised (§4, end) as *maxime ... Socratica longeque verissima.* He takes this as incompatible with 'deep-seated scepticism'. But for Cicero, scepticism does originate with Socrates, and the very use of comparative forms makes *verus* a synonym of *veri similis*. See e.g. *Fin.* 1.11 *quid ... verissimum sit, exquirere*; *Lael.* 14 *sin autem illa veriora, ut idem interitus sit animorum et corporum*; *Tusc.* 5.82 (quoted above, n. 51). Cicero knew that this use was quite improper: *ND* 1.5 (about *opiniones ... inter se dissidentes*) ... *alterum fieri ... potest, ut earum nulla, alterum certe non potest, ut plus una vera sit*; *Luc.* 115 *plura ... vera discrepantia esse non possunt*; 147 *cum plus uno verum esse non possit*—and just so already in *De Or.* 2.30. The earliest

III

A first supposed piece of evidence for an Antiochean period of Cicero's, quoted by Glucker and Steinmetz,[53] is easily disposed of. In a letter of December 51 or January 50 BC, Cicero, from his proconsulate in Tarsus, asks Cato to support him in obtaining a triumph (*Fam.* 15.4.16). One of the arguments advanced to oblige Cato is the common interest in philosophy and literature: *haec igitur, quae mihi tecum communis est, societas studiorum atque artium nostrarum, quibus a pueritia dediti ac devincti soli propemodum nos philosophiam veram illam et antiquam ... in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus. tecum agit de mea laude.* Glucker and Steinmetz understand this as follows: both Cicero and Cato adhered to one and the same philosophical discipline, praised here as 'true and ancient'. Now, Cato was a Stoic dyed in the wool, Cicero was not. But he was, according to the conversion hypothesis, an Antiochean; and it is one of the chief characteristics of this school to blur the differences between Stoicism, Old Academy, and Peripatos. Further proof (Glucker 48): 'calling such philosophy "true" could not have been the act of a sceptic'. This is hardly convincing. It is true that Antiochus argued that there was a difference in words only between his school and the Stoics. But the Stoics never welcomed such uninvited harmonization: they violently opposed it and insisted on the fundamental difference. It would not have been very wise for Cicero to make allusion to this aspect of Antiochean thinking in a letter of this kind. And he did not: he points only to his | and Cato's common interest in philosophy as such. *Philosophia vera illa et antiqua* does not denote a particular philosophical school. It means 'genuine philosophy', 'philosophy worthy of its name'.[54] It is opposed to 'modern' philosophy with its more eristic and technical

---

allusion to Academic scepticism in Cicero's middle period known to me is *Att.* 2.3.3 (Dec. 60 BC) where he thus characterizes his political considerations: Σωκρατικῶς εἰς ἑκάτερον, *sed tamen ad extremum, ut illi solebant,* τὴν ἀρέσκουσαν. But a joke of the kind is hardly evidence that Cicero actually and philosophically adhered to 'Socrates' school'.

[53] Glucker 48, Steinmetz 6.

[54] For *verus* = 'genuine' see e.g. Cicero, *Philippic* 5.50 *vera, gravis, solida gloria*; *Verr. II* 4.147 *verus et germanus Metellus*.

character.[55] Moreover, it goes without saying that *a pueritia* must refer to quite different periods and places, Cato being about ten years younger than Cicero. Glucker (48) refers *pueritia*, in the case of Cicero, to his studies in Athens with Antiochus (79/78 BC). It seems more natural to think of Philo's lectures in Rome (88-84 BC) which Cicero attended when he was about 20 years old.

Two other passages, adduced as evidence for the conversion hypothesis, carry more weight. In the preface of *De Natura Deorum* (1.6), Cicero mentions the Roman public's reaction to his philosophical books, 'of which he had published a good number in a short time' (*quos compluris brevi tempore edidimus*). Three questions were asked: (a) What is behind Cicero's sudden (*subito*) enthusiasm for philosophy? (b) What is his personal conviction on certain philosophical issues? (c) Why does he follow precisely this school which 'robs the world of daylight and floods it with a darkness as of night'? (translation by Rackham, Loeb Classical Library). Cicero, then, proceeds to answer these points one by one. (a) His interest in philosophy is by no means new (*a primo tempore aetatis in eo studio operam curamque consumpsimus, et cum minime videbamur, tum maxime philosophabamur*); as proof of this he points to his speeches which are full of philosophical maxims and to the teachers of his youth: Diodotus, Philo, Antiochus, and Posidonius. As an answer to (b) he quotes the well-known Academic principle that readers should form their own judgement, unimpeded by the writer's authority. Answer to (c) (*ND* 1.11-12): Cicero does not give a direct explanation but refers those puzzled by his choice to his *Academica*, published about a year before. What follows is a quite conventional introduction to this school of thought and its tradition, as seen by its followers.

Glucker and Steinmetz concluded from these sections that Cicero | had been converted to scepticism only recently, and surprisingly so for his Roman readers (see 1.6 *desertae ... disciplinae et iam pridem relictae patrocinium necopinatum a nobis esse susceptum*). At first sight, this seems convincing, indeed. But it should be noted that there is a strange omission in Cicero's retrospective explanations. To demonstrate that he had been open to philosophical problems from his early youth, Cicero points to his teachers and to his speeches—but

[55] *Leg.* 1.36 ... *philosophorum more, non veterum quidem illorum, sed eorum qui quasi officinas instruxerunt sapientiae.* For *antiquus* '*cum laude*' see *TLL* s.v. *antiquus* col. 179.24-77.

there is not a word about *De Oratore* nor about *De Republica.* The only possible explanation is that Cicero did not, then, consider these books as of philosophical relevance.[56] He was wrong in that, and did realize so, soon after: in *De Divinatione* 2.3 and 4, *De Republica* and *De Oratore* are included among the philosophical books 'in a wider sense' (*adnumerandi sunt ...; in eundem librorum numerum referendi videntur*...). But when writing *De Natura Deorum*, Cicero presumably felt that with *Hortensius* he had begun something entirely new: that it was only then that he had emerged as a philosophical writer properly so called. Consequently, he does not presuppose that his philosophical views in detail or his general stance were publicly known before. And in this he was probably right. Whatever may have been the public's reaction to *De Oratore* and *De Republica,* the author's epistemological maxims will hardly have been the centre of attention. As has been seen, those works contain no more than hints at such philosophical subtleties. In all likelihood only a very small circle of friends would have known, before the publication of the *Academica,* that Cicero had been—as we maintain—a follower of the sceptical Academy from early youth on. So, it may indeed have come as a surprise for many that Cicero in the series of philosophical books published from 45 BC onwards turned out a 'defender' (1.6 *patrocinium necopinatum*) of that very school. It should, further, be born in mind that these terms occur only in the first part of the preface where other people's thoughts are reported, and it should not be taken for granted that Cicero shares their views and their statements. He is certainly at variance with them in evaluating the character of the New Academy: contrast 1.6 *quae lucem eriperet | et quasi noctem quandam rebus offunderet* with 1.11 *quibus propositum est veri reperiendi causa et contra omnes philosophos et pro omnibus dicere*. In the same way the amazement about Cicero's unexpected support for this school is attributed to others, and it is left open whether or not it is justified. In Cicero's answer (1.11f.) there is not the slightest attempt to account for a sudden conversion. He opposes the view that Academic scepticism had been an 'abandoned cause': *non enim hominum interitu*

[56] See also Cicero's letter to Atticus 13.12.3 (June 45) where the new series of Philosophica, begun with the *Academica*, is set off against the earlier books: *scis me antea orationes aut aliquid* (!) *id genus solitum scribere, ut Varronem* (who had told Atticus he would appreciate figuring in a book of Cicero's) *nusquam possem intexere; postea autem quam haec coepi* φιλολογώτερα ...

sententiae quoque occidunt, sed lucem auctoris fortasse desiderant. The Academic ideas had never died: what had been lacking was a capable exponent.[57] It is easy to read between the lines that by now such an exponent had been found: an honourable elder statesman, who so far had not yet had the time for writing. But there is no hint that he is a convert of recent date.

In *De Natura Deorum* Cicero did not substantiate his preference for the New Academy. In the main, the reader is referred to the *Academica* (*ND* 1.11 *qui autem admirantur nos hanc potissimum disciplinam secutos, his quattuor Academicis libris satis responsum videtur*). It is the principal pillar of the conversion theory that there, too, an unexpected change on the part of Cicero is mentioned. In the beginning of the first book there is the following piece of dialogue: *Acad.* 1.13 (Varro) ... *de te* ... *quid est* ... *quod audio?* (Cicero) *quanam* ... *de re?* (Varro) *relictam a te veterem ‹Academ›iam,*[58] ... *tractari autem novam.* (Cicero) *quid ergo?* ... *Antiocho id magis licuerit nostro familiari, remigrare in domum veterem e nova, quam nobis in novam e vetere?* From Cicero's answer it might seem that allusion is made to a change in philosophical creed. Antiochus, whom Cicero quotes as a parallel to excuse his own move, had indeed changed from scepticism to dogmatism. So it should follow that Cicero had done it the other way round. And as, notoriously, he subscribed to scepticism from the *Academica* onwards, he would have been a dogmatist before.

But some doubts arise. The second part of the first version of the *Academica* has been preserved in full. It is a *disputatio in utramque partem: pro* and *contra* Antiochean dogmatism. Cicero, in his | refutation of the dogmatic view, plays up Antiochus' conversion (*Luc.* 69 *quis enim iste dies inluxerit quaero, qui illi ostenderit eam quam multos annos esse negitavisset veri et falsi notam*). There is nothing of the kind in the speech of the Antiochean Lucullus. No wonder, it might be objected: Cicero had written this speech, too, and he would not have criticized himself. But Cicero is not normally unfair, and, as a rule, arguments and counter-arguments are well balanced. Steinmetz (5 and 14) thinks it probable that Cicero, in his later writings, tried to

[57] See also *Lucullus* 11 *philosophia quae nunc prope dimissa revocatur* (i.e. Academic scepticism). This is best referred to Cicero and his patronage of this school in the dialogue itself (Reid ad loc.; J. P. Lynch, *Aristotle's School* (Berkeley, Calif., 1972), 181). Note that the fictional date of *Lucullus* is between 63 and 60 BC.

[58] Bentley's emendation.

retouch his philosophical development by effacing the Antiochean period. This could explain why the 'conversion' of around 46/45 BC is not alluded to by Lucullus[59]—if a conversion from Cicero's side is meant at all.

The key-word is *tractare.* Reid (ad loc.) referred *tractari autem novam* (*Academiam*) to 'some writings of Cicero' and explained (introduction p. 15): 'Varro evidently means that Cicero, having in earlier works copied the *writings* of 'Old Academy' philosophers, is about to draw on the literary stores of the New Academy.' This interpretation has been rejected by Glucker (44), who tells us that *tractare* cannot have this meaning in Cicero, nor elsewhere in classical Latin. He therefore proposes to understand: 'take up a case and deal with it thoroughly as counsel'.[60] There is indeed evidence for such meaning of *tractare,* and it seems attractive to link our passage up with Cicero's 'patrocinium necopinatum' mentioned in *De Natura Deorum* 1.6 and 11. But on closer inspection this does not work. *Tractare* in the sense of 'to act as someone's counsel or representative' cannot have as its grammatical object the sole person or idea 'represented'. 'To plead Milo's cause' could not conceivably be translated by *tractare Milonem* (which would mean 'to treat him in a given way'). It is inevitably an abstract noun that has to function as object, the person appearing in a genitive dependent on it, e.g.: *tractare causam Milonis*, or, in the case of theatrical 'representation', *tractare partes* (*personam*) *alicuius*, etc. No Roman reader could or would understand *a te tractari novam* (*Academiam*) in the sense Glucker wants us to, since the plain and obvious meaning of *tractare* here is 'to treat' or 'to deal with'. It is | clear from this that Varro does not refer to a change in philosophical conviction but to a shift in subject matter: so far, Cicero had dealt with topics typical of the 'Old Academy'; in his early dialogues (*De Oratore*, *De Republica*, *De Legibus*) Plato had been his model throughout. This field by now (i.e. in 45, when composing the *Academica*) had been 'left behind' as he makes Varro remark (*relictam a te veterem Academiam*).

---

[59] The theory of a retouch is ruled out by *Acad.* 1.13, where the idea of change seems to be played up. Steinmetz (14) explains this as an attempt of Cicero's to inform his 'more intimate acquaintances' about his philosophical move. But a (twice revised and finally) published book would have been an odd way to do this.

[60] Steinmetz (14): 'von dir ... werde nun die Neue Akademie vertreten'.

It does not make much of a difference whether Varro is actually speaking of books about the New Academy on which he knows Cicero is at work (*tractari autem novam*). But—*pace* Glucker—there is excellent evidence to the effect that Reid was right in thinking of Cicero's literary production. In the preface of *De Natura Deorum*, that is to say in a passage we have had to deal with repeatedly and which is closely connected to our problem, Cicero explains why he has started to write philosophical books. He finds consolation in doing so (*ND* 1.9): *ea vero ipsa nulla ratione melius frui potui quam si me non modo ad legendos libros, sed etiam ad totam philosophiam* pertractandam *dedissem. omnes autem eius partes atque omnia membra tum facillume noscuntur, cum totae quaestiones scribendo explicantur.* There cannot be any doubt as to the meaning of *pertractare*. In *De Oratore* 3.54 Crassus formulates as an essential requirement of the *verus orator*: *quae sunt in hominum vita ... omnia quaesita, audita, lecta, disputata, tractata, agitata esse debent*. This list is somewhat similar to the classical tasks of the orator (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *actio*); so probably *tractata* means a final version in writing. *Orator* 118 (too readily dismissed by Glucker 44): the orator should know and should have treated all philosophical topics (*philosophiae* is genitive, *habeat* goes with *notos* and *tractatos*): presumably written exercises; *Orator* 72 *hunc locum ... philosophi solent in officiis tractare*: clearly in books 'On Duties'. True, there are cases where what is in mind is not the physical act of writing, but 'dealing' with given topics in a more general way: *Acad.* 1.30 *tertia ... philosophiae pars ... sic tractabatur ab utrisque*; *Tusc.* 4.23 (a marginal topic being omitted) *ea, quae rem continent, pertractemus*; *De Or.* 3.86 (Crassus speaking) *omnes ... artes aliter ab iis tractantur, qui eas ad usum transferunt, aliter ab iis, qui ipsarum artium tractatu delectati nihil in vita sunt aliud acturi*. But here, too, a formal, systematic, and more or less exhaustive 'handling' is meant. | There is no clear-cut dividing line between this and a written treatise.[61]

---

[61] In other authors, too, there are more instances of *tractare* / *tractatio* / *tractatus* with reference to writing and books than is admitted by Glucker (44 with n. 30): Horace, *AP* 150; *Ep.* 2.1.209; Gellius 14.2.20 *de iudicialis officii tractatibus ... dicere quid sentiamus conabimur* (in 14.2.1 *libros ... conquisivi*: hence undoubtedly 'books'); Pliny, *NH* 2.118 *scrupulosius ... tractabo ventos*; Quintilian *Inst.* 1 pr. 21 *secundo* (*libro*) *prima ... elementa ... tractabimus*; 1.2.1 *hoc ... loco tractanda quaestio est*. Special meanings: Pliny, *NH* 14.45 *toto tractatu sententia eius* (the Elder Cato's) *indicanda est*: 'by quoting the full passage'; Pliny, *Ep.* 7.17.7 *nullum*

So we have every reason to return to Reid's interpretation. Varro, in *Academica* 1.13, wonders why Cicero, in writing philosophical books, has turned to topics typical of the New Academy. No question of a conversion here either. But how about Cicero's answer? Does he not, in pointing to Antiochus' conversion, admit to an analogous move on his part? Not necessarily so. The tone is jocular, as is clear from Cicero's subsequent comment: *Certe enim recentissima quaeque sunt correcta et emendata maxime.*[62] Moreover as a sceptical Academic, Cicero would not seriously speak of a 'migration' from the Old to the New Academy: it is one of the basic tenets of Academic scepticism that there has been (and that there is) one Academy only, from Plato down to Philo; hence a move of the kind was considered impossible. Indeed, Cicero forthwith reminds Varro, in marked earnestness, of this doctrine: *quamquam Antiochi magister Philo ... negat ... duas Academias esse erroremque eorum, qui ita putarunt, coarguit*. So Cicero's humorous repartee is best explained as an argument *a maiore ad minus*: If (your favourite) Antiochus has been allowed to change his philosophical creed, I should be forgiven for a change in the topics of my books.

IV

There are no conclusive arguments to prove that Cicero ever changed his philosophical affiliation. And yet it should not be denied that around 45 BC some sort of change did take place. The | last passages discussed in our third section do indeed convey the impression of a new beginning, including a partial break with the past. It is a shift in interest, and even more so, in philosophical method. With some simplification the change may be described as follows. There was always an antagonism in Cicero. He strongly wished to believe in certain doctrines (or δόγματα): immortality of the soul, existence of God, self-sufficiency of virtue, etc. But from youth on, he was a sceptic, knowing well that none of this could ever be proved. In his early and middle years, up to 46/45 BC, the 'dogmatic' side often

---

emendandi genus omitto; ac primum, quae scripsi, mecum ipse pertracto, deinde duobus aut tribus lego: 'go through it critically, examining and retouching'.

[62] Strictly speaking, it is Antiochus who could claim to represent the 'more recent' philosophy, as his 'Old Academy', founded in the 90s of the 1st cent. BC, was much younger than the 'New Academy' which dates from Arcesilaus.

prevailed. So he proposed the views he wanted to believe straightforwardly, in a way that could be read as dogmatic. But there are sceptical provisos. We have looked at some of them in our second section, starting with *Leg.* 1.39 where *perturbatrix Academia* is silenced. There are many more ways to make it clear that the doctrines propounded do not pretend to be true in an absolute sense. The reservations vary greatly in form and in length. Some of them risk passing unnoticed in cursory reading, as the doctrines themselves seem to prevail. But, as we have seen, it would be quite wrong to take the sceptical insertions for mere decoration, for (as it were) half-hearted saving clauses.

Still, in *De Oratore*, *De Republica*, and *De Legibus*, the sceptical insertions could largely be left out without changing the structure and the 'message' of the books. That is different in the later period. Here, scepticism as a method is in the foreground, presumably from *Hortensius* on.[63] The dialectical procedure to 'elicit the probable' shapes the very structure of the great dialogues: it is constitutive and ubiquitous. That is not, however, to say that in his later period Cicero was subject to more acute doubts. It would be futile to try to ascertain objectively something like a degree of personal doubt in the single books: we have to content ourselves with stating that there are doubts in both periods. And it would be equally wrong to say that in the later books Cicero had lost sympathy for the Old Academy (in the widest sense). The final compromise of *De Finibus*, for example, is largely Antiochean. Plato's views are invariably | among those 'favoured' (see e.g. *Tusc.* 1.39 and 1.55), and so are Stoic ethics (*Tusc.* 5.20). The difference is in methodological approach.

Why did Cicero, in 46/45 BC, start to reflect more carefully than before on methods and problems of epistemology? An obvious answer is that he had decided to expound in Latin, for the benefit of his fellow-citizens, all parts and all schools of philosophy. The idea suggested itself that the series of books should be preceded by thorough consideration of the methods to be followed.[64] As we have seen, Cicero explains his unusual philosophical activity and his

[63] St Augustine, *Contra Academicos* 3.14.31 *si igitur nec certi est quicquam nec opinari sapientis est, nihil umquam sapiens adprobabit*, according to Grilli (*Ciceronis Hortensius* (Milan, 1962), fr. 51, p. 31), quoted with approval by Glucker (52), from Cicero's answer to Hortensius.

[64] This, in essence, is the view of Steinmetz (17f.).

literary plans by pointing to his involuntary *otium* under Caesar's dictatorship (*ND* 1.7 and elsewhere). This may be only part of the truth. Probably, the manifold blows he had to suffer in the mid-50s truly and inwardly gave a fresh impetus to his philosophical dispositions and inclinations, which in turn might have led up to the encyclopaedic project. It should be seen also that the change in method was almost inevitably brought about by the topics to be treated. To expound 'philosophy in its entirety', in Cicero's time, could not mean anything other than to exhibit the doctrines of the great Hellenistic schools, so the New Academy and its epistemology simply had to have a prominent place. And, from a sceptical point of view, the *disputatio in utramque partem* must have seemed an excellent technique with which to portray successively the doctrines of other schools. This, too, of course, is only part of the truth: Cicero, in all seriousness, was confident of getting ever nearer to the truth by following the dialectical method.

But that, we remember, had already been the case at the time of *De Oratore* (55 BC) and of *De Republica* (54 BC). The methodological impulse of 45 BC must, therefore, not be overrated: there is more of continuity than of innovation. In all periods of his life, Cicero experienced an inner conflict, sometimes painfully felt, between scrupulous reason and edifying ideals, between doubt and belief. In this sense, he was a sceptic continuously and incessantly.

Steinmetz (5) has drawn up an impressive list of philosophical conversations where Cicero figures as an exponent and adherent of the sceptical Academy, dating from 79 to 51 BC, i.e. *De Finibus*, book 5; *De Natura Deorum*; *Lucullus*; *De Finibus*, books 1-4; the unfinished dialogue on natural philosophy, set at Ephesus in 51 BC. | All these books were written or planned after 45 BC. Steinmetz, following his 'conversion' hypothesis, wants us to believe that Cicero's sceptical stance in these dialogues is anachronistic and purely fictitious, due to cunning and artful retouching. From the above observations it should be clear that it is historically true.

14

CICERO'S PHILOSOPHICAL STANCE IN THE *LUCULLUS*

Introduction

The above title is ambiguous. In a sense, Cicero's philosophical position in the *Lucullus* is identical with that reported and defended by 'Cicero', the character in the dialogue: Academic scepticism as taught and practised by Arcesilaus and Carneades. But Cicero is hardly ever just a spokesman for a given doctrine nor is he a simple translator; he takes great pride in 'applying his own *iudicium*' throughout (*Fin.* 1.6). So even where, on the whole, he subscribes to the tenets he is reporting, his personal views may differ in emphasis and in details, and we should be able to detect such personal deviations. It is the aim of this paper to point to 'unorthodox' elements and judgments of this kind in the *Lucullus* and thus to contribute to a clearer idea of what may be called Cicero's personal brand of scepticism. This is not an easy task. Cicero's 'Academic books' are our principal source of information on Academic scepticism; so every attempt to single out personal comments and 'un-Academic' ingredients risks becoming circular.

I

Before embarking on his speech, Cicero makes it clear that he will speak out of sincere conviction, not just take up a role[1] (*Luc.* 65-6):

[1] Contrast *Rep.* III.7f. (Philus speaking) *praeclaram vero causam ad me defertis, cum me improbitatis patrocinium suscipere vultis*; *N.D.* III.51 (Cotta, Academic sceptic) *verum dicentibus facile cedam*; III.95 (Cotta) *ego vero et opto redargui me ... et facile me a te vinci posse certo scio*; *Tusc.* III.46 *cupio refelli: quid enim laboro, nisi ut veritas in omni quaestione explicetur?* (for further passages see Gawlick and Görler (1994) 1096f.). Note that Cicero's antagonist, the dogmatic Lucullus, is anxious not to be wholly identified with his task within the dialogue (*Luc.* 10): *non laboro, quam valde ea, quae dico probaturus sim ... dicam enim nec mea nec ea, in quibus, si non fuerint, non vinci me malim quam vincere.* In so saying he does not simply insist that he is a spokesman (as was suggested in the discussion in Utrecht).

'It | is not from combativeness or ostentation that I choose Academic scepticism over all other schools; I would love to discover something that just resembles knowledge'; 'but just as I feel it is the most wonderful thing to see the truth, so I think it is shameful in the extreme to approve falsehoods as true'.[2] So far, Cicero is perfectly in line with Arcesilaus and his followers. A personal statement ensues (66): 'And yet, I am not the sort of person who never approves of anything false, never gives assent, never holds opinions. But here we are dealing with the wise man, and I for one am a great opinion-holder, since I am not a wise man.'

Cicero thereupon, in a fine simile taken from sea-faring, prides himself on the breadth and openness of his thought. He then reminds his readers once more: 'But it is not my own person we are dealing with, it is the wise man' (66). Nonetheless he goes on telling of his own experiences and his own attitude: 'When persuasive impressions[3] strike me, now and then I do give my assent. Yet I do not perceive (καταλαμβάνω)[4] as I do not think anything can be perceived (i.e., apprehended in such a way that there can be no doubt at all as to its truth)'. This qualification is all-important. That nothing can be perceived (πάντα εἶναι ἀκατάληπτα) is the one basic tenet of scepticism; so Cicero had good reason to make it clear that he, though being a *magnus opinator*, still keeps unwaveringly to the principle of general ἀκαταληψία. Thus the preceding avowal is effectively counterbalanced: Cicero is prone to approval and to assent, indeed he even seems to take some pride in 'opining' on a | grand scale. But being

---

Personal judgement lies behind Lucullus' remark: after the previous day's discussion he is no longer absolutely convinced that Antiochus is right and now displays some sympathy for the opposite view. Calling Antiochus' *sententia* 'true in the highest degree' (*verissima*, *ibid.*) is weaker than calling it simply 'true': all superlatives make their adjectives 'relative'.

2 Translations from *Lucullus*, in this chapter, largely follow Rackham (1933).

3 *Visa* = φαντασίαι. The other common translation is 'presentation'.

4 Note that *nec percipio tamen* is not on a level with the preceding avowals of unorthodox laxity (*approbo*, *assentior*, *opinor*, *erro* etc.). A strict Academic sceptic was expected not to give his approval etc., and this was thought to be possible, if difficult; it is in our power to 'withhold' assent and thus not to opine. In 'giving in' to some impressions Cicero *decides* to do so. But he does not decide 'not to perceive': no sane person would or could. *Nec percipio tamen* is to be read as a description of a regrettable fact. Thus Cicero merely reports his own inevitable epistemic limitations; but when he deals with his yielding to persuasive impressions and his consequent opining, then he passes judgement on himself: 'I know, all this is possibly false, I do not pretend any of my attempts to approach the truth is a perception (κατάληψις) in the strong sense.'

firm about the tenet *nihil posse percipi* he is unerringly aware that all his 'opinions' may be false.

We shall find just the same compromise at the end of the *Lucullus*. But, puzzlingly, what is here 'confessed' by Cicero as his personal attitude will reappear there as the typical conduct of the wise man, and moreover we shall be told that Carneades himself (according to the speaker Catulus) held this view. Why does Cicero, here, stress that he is not a sage? What are we to make of his personal statement? In Hellenistic philosophy, the wise man figures largely as the exponent of the right and orthodox attitude, whereas all those who have not (yet) attained wisdom are conceived of as wrong-doers, varying at best in degree.[5] To hold 'opinions', according to Arcesilaus and other orthodox members of the school, is seriously wrong (*Luc.* 77). And yet, reading Cicero's portrayal of his wide and unimpeded 'opining', we hardly get the impression this should be taken as a confession of wrong-doing, as a warning to others: 'Look at me, I have turned out unable to keep the rules, so I am not a *sapiens*—you try to do better ...'. On the contrary, the passage reads rather like an appeal to do just what Cicero does: yield to impressions and 'opine'. We shall have to come back to section 66 later on.

Another key passage where a personal note is struck is *Luc.* 98. Cicero has finished the first major part of his discourse: he has proved that nothing can be 'perceived'. Next, he will expound Carneades' doctrine of probability. In the main, the part preceding 98 is 'destructive' in that any hope of ever attaining reliable knowledge is done away with; what is to follow may be labeled 'constructive' in that some sort of second class cognition (the 'probable', πιθανόν) is introduced. Not unexpectedly Cicero feels more at ease in the second section, and that is what he makes clear at the very point of transition (98b): 'But to leave all those stinging repartees and the whole of the tortuous class of argument and to display our real position ...'. It is almost a sigh of relief: the most difficult, and | for that matter the most

[5] For a similar opposition of *sapiens* to ordinary people compare *Tusc.* IV.58 *suspicor te non tam de sapiente quam de te ipso quaerere: illum enim putas omni perturbatione liberum esse, te vis ...*; *ibid.* 59 *simulas enim quaerere te de sapiente, quaeris autem fortasse de te*; *ibid.* 63 (Cicero about his *Consolationis liber*) *quem in medio—non enim sapientes eramus—maerore et dolore conscripsimus*; Sen., *Ben.* II.18.4 *admoneam necesse est non loqui me de sapientibus ... sed de imperfectis hominibus*'; *ibid.* V.25.3 'life would be easier among *sapientes*'; *Ep. Mor.* 116.4-5. See further Reid (1885) on *Luc.* 66.

invidious part of what he had to expound is by now over. If figure-skating is not too far-fetched a metaphor for a Roman *consularis*, one might say Cicero feels as if he has fulfilled the 'compulsory' dialectical performance, and the rest will be 'free' argumentation. Cicero's own metaphor is taken from difficult terrain: the preceding arguments are likened to a thicket of thorny shrubs where one cannot proceed but cautiously and slowly, in difficult windings and turns. The simile is taken up again in 112: Cicero has relapsed into problems of dialectics, but from now on, he promises, he will 'roam happily and freely in a much wider field'.[6] There will be more to be said about 112, but let us have a closer look at 98b first.

Two questions arise:

1. What is actually meant by *isti aculei et tortuosum genus disputandi*? It has been argued that the simile fits perfectly what precedes immediately, i.e. the logical puzzles exposed in 91-8a, whereas other parts of what Cicero has said, so far, are by no means difficult nor technical and 'thorny', e.g. all the poetry in 89-90. Admittedly the actual metaphors employed seem to be influenced by the directly preceding dialectical argumentation. But it is also the case that all the arguments leading up to the conclusion that there can be no knowledge whatsoever may be called difficult and 'thorny'. So after all it is more plausible that Cicero in 98 takes his leave from the whole (as we have called it) 'destructive' part of his speech. It is tempting, and it is basically correct, to give an alternative label to the first main section (66b-98a) as 'Arcesilean', to the second (98b-115) as 'Carneadean'. Arcesilaus was the first Academic to deny that anything can be 'perceived', and it is Carneades who introduced an elaborate system of 'probable' φαντασίαι; so it does not seem a mere coincidence that their respective names figure prominent in the very beginnings of the sections (66b *sapientis autem hanc censet Arcesilas vim esse maximam* ..., 98b *explicata tota Carneadis sententia*). Yet there is quite a bit of overlapping: Arcesilaus already taught that some 'impressions' were | more 'reasonable' (εὔλογος) and thereby more

[6] There are similar transitions from a dialectical 'prelude' to a less constrained type of argumentation in the Tusculans: III.22, *haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius; sed latius aliquando dicenda sunt et diffusius*; IV.33, ... *quoniam tamquam ex scrupulosis cotibus enavigavit oratio ... nunc vela ... expectamus et cursum* (cf. IV.9); V.76, ... *ut iam a laqueis Stoicorum ... recedamus*. Compare also *De orat.* III.124 *in hoc ...tanto immensoque campo cum liceat oratori vagari libere ...* (cf. III.108).

probable than others, and Carneades subscribed to general ἀκαταληψία no less than his predecessor. So *tota Carneadis sententia* may well be read as 'the rest of Carneades' opinion as well', as suggested by Malcolm Schofield and others. This does not, however, detract from the fact that 66b-98a and 98b-115 are the first two major parts of Cicero's speech, differing in focus as mentioned.[7]

2. Cicero uses the plural of the first person: *ut relinquamus ostendamusque qui simus*. As to the first verb the plural is clearly 'rhetorical': Cicero comments on the arrangement of his speech and no one else could be responsible for this. For stylistic reasons it is easiest to see the other verbs as closely parallel, and in fact we may read the rest of the sentence as: '... and let me make it clear what is my real opinion'. On the other hand, what Cicero is about to explain is not just his personal attitude but the sceptical Academy's doctrine on 'probable' impressions. So, are we to understand: 'we, the sceptical Academics'? This reading is supported by the next sentence (98 fin.): Cicero is anxious to make it plain that what follows is not invented by himself but the 'official' doctrine of the Academy, and to establish this, by documentary evidence, as it were, he explicitly quotes his source (a very rare case in Cicero's books):[8] Clitomachus, *On the Withholding of Assent*, book I. But then again, looking at *Luc.* 112 where the idea of leaving 'thorny' narrowness is taken up, the more personal interpretation seems preferable. In fact both readings are compatible, and we may paraphrase: '... let me tell you what aspect of our (the Academics') doctrine I am particularly fond of ...'. |

In 98b-110 Cicero exposes the basic tenets of Carneadean probabilism, which was a response to the Stoics' objection that the sceptics, without ever 'assenting', would be condemned to total inactivity (ἀπραξία). As has been remarked, this part is 'positive' and 'constructive'; nonetheless most of the terminology is highly technical, and 111 is not only a relapse into dialectics but also a

---

[7] Ruch (1969), esp. 320f., takes the first main part (66b-98a) as a 'refutation' of the dogmatic's objections, the second one (98b-115) as the 'confirmation' of the sceptic's own view. This is quite misleading, as the first part is a series of arguments to prove that nothing can be perceived and the second one covers only a special aspect of the sceptic attitude; equally misleading is Bächli in the (otherwise very helpful) synopsis at Schäublin (1995) lxxix, on 98b-115: 'Keiner These ist zuzustimmen'.

[8] There is a verbatim quotation from another Clitomachean book in *Luc.* 102 (... *scripsit his fere verbis*). For Cicero's scarce explicit quotations see Görler (1989) 253-256 [oben S. 205-209].

thematic aberration: Antiochus had objected to Philo, Cicero reports, that it was contradictory to assume the existence of false impressions and to hold that these, in some cases, might not differ from true ones. Despite appearances, this is not a mere squabble; the issue is crucial to both dogmatists and sceptics. But the objection should have been answered in the first part of Cicero's discourse (as it is ἀκαταληψία that is at stake); it has no bearing on the question of 'probable' or 'improbable' impressions. So Cicero, in 112, rightly stops short and once more changes his note: 'But even now I feel I am arguing on much too restricted a line. There is such a wide field where my argumentation might expatiate freely and happily, why do we drive it into narrow defiles and into the briary thickets of Stoic argumentation?' 'Even now' points back to 98b: Cicero has relapsed into a type of argumentation he had promised to leave. We have already noted that Cicero is fond of the similes employed here.[9] Obviously he is preparing for a more personal line of argument, and this is confirmed in 115 where Cicero goes back to the neutral and objective key: 'But let us no longer discuss my own person, let us concentrate on the sage as he is the real topic of our enquiry'. So whatever arguments and statements there are between the two sentences we expect to have a personal tinge: they should *not* concern the wise man but Cicero himself.

Section (112-5) is full of surprises. First, our expectations are deceived: there is no 'roaming around in a wide field', no unconstrained arguing, loosened up by manifold examples such as Cicero employs in the *Tusculans* and elsewhere; on the contrary: the level of argumentation gets even more tight and theoretical. We come to realize that it had not been so much a more relaxed style Cicero had announced as unorthodox argumentation.

Cicero wishes he could speak to a Peripatetic instead of a Stoic—then matters would be much easier. There is a faintly similar wish and a similar fiction in *Leg.* 1.53f.: 'If I could function as an | *arbitrator* between the Old Academy and the Stoa,' Cicero feels, 'I would be able to settle their controversy on the supreme goal, the differences being either just verbal ones (as Carneades and Antiochus thought) or minimal'—in short: Cicero wants to do away with excessively subtle

[9] See above pp. 271f. [38-9].

distinctions.[10] Just so, here he would like to get rid of certain restrictions and complications in epistemological matters. Why would Cicero prefer to talk to a Peripatetic? Being a 'plain-minded man', a Peripatetic would set up a less exacting definition of what may be 'perceived': 'an impression originating from a true object', and he would not insist on this 'weighty' additional condition[11] 'of such a kind as it could not conceivably be if it originated from a false one'. Here we rub our eyes. What Cicero would like to get rid of is no less than the famous third condition of the Stoic definition of the καταληπτικὴ φαντασία. And his readers cannot fail to remember that in the first part of his discourse (77) he had stressed the importance of this very third clause.

In *Luc.* 77 Cicero feigns a dialogue between Zeno the Stoic and Arcesilaus which is represented as having given birth to the long-lasting epistemological debate of the two schools. First, the opponents agreed that only those 'impressions' (φαντασίαι) could be 'perceived' (in the technical sense, i.e. recognized as true with perfect reliability) that were (1) 'impressed from a real object' (*ex eo quod esset*) and (2) 'in conformity with its real characteristics' (*sicut esset*). Arcesilaus was not yet satisfied, as there might be false impressions indistinguishable in outer appearance from the true. And so the two scholarchs agreed a third clause should be added to the definition of 'impressions capable of being perceived' (καταληπτικαὶ φαντασίαι): they must be of such character as they could not conceivably have if they had originated from a | non-existing thing. And it was this 'third clause' that soon turned out to be the central issue: Arcesilaus and his followers denied that the condition could ever be met, the Stoics insisted that some φαντασίαι were of such unequivocal clarity and 'evidence' (*perspicuitas*, ἐνάργεια) that error could be safely ex-

---

[10] Compare *Tusc.* V.120 *quorum controversiam solebat tamquam honorarius arbiter iudicare Carneades; nam cum, quaecumque bona Peripateticis eadem Stoicis commoda viderentur neque tamen Peripatetici plus tribuerent divitiis bonae valetudini ... quam Stoici, causam esse dissidendi negabat.* In *Fin.* II.39 Cicero is willing to follow Carneades' example: *quantum potero minuam contentiones omnesque simplices sententias ... omnino a philosophia semovendas putabo ...*

[11] The mss. have ... *qui ... diceret ... neque adhaerere illam magnam accessionem*, 'without saying that that weighty addition is inherent'. That reads slightly awkward: *Accessio* ('supplement') should be logically in line with what precedes, i.e. a requirement formulated by the philosopher. But as it stands *accessio* is a quality inherent to the thing defined. Reid's conjecture *neque adhibere* (on which see his comment) is fairly cogent.

cluded. In *Luc.* 77 Cicero winds up: 'This is the one and only point of divergence, up to this day'.[12]

Reading this, no one would suspect that Cicero did not approve of the third clause: He seems to back it without any restriction—and he has to: it *is* the very base of Academic scepticism: the Academics never denied that conditions 1 and 2 can be met and indeed are often met, and that there are true 'impressions'. So far, there is no need for sceptical doubts whatsoever. It is quite possible that the Stoics, originally, formulated just these two conditions and were happy with it. The real problem may indeed have been pointed to first by Arcesilaus: How do we ever *know* whether conditions 1 and 2 are fulfilled? Maybe when wording the two clauses the Stoics had naively assumed that we are able to check the reliability of our perceptions. In fact, if we were able to do this, all epistemological problems would be solved. Unfortunately we are not. To check the truth-value of our φαντασίαι, we would have to be aware of the real things as well as of the 'impressions' and then compare the two. The Stoics may have held, as was suggested to me by Malcolm Schofield, that 'if 1 and 2 are satisfied, we *do* know real things, and know them directly.'[13] Arcesilaus, then, may | have insisted that we had to make do with φαντασίαι alone, the real things being out of our reach. Otherwise, why restrict ourselves to speaking of φαντασίαι and not consider the real things directly?

So the logical status of the third criterion is somewhat complicated: It is not a two-term relation between the real object and the

---

[12] Compare *Luc.* 83, *omnis pugna de quarto* (*capite*) est (i.e. the Academics' affirmation) *nullum esse visum verum a sensu profectum, cui non appositum sit visum aliud, quod ab eo nihil intersit quodque percipi non possit.*

[13] See also Long and Sedley (1987) 1.239 (on 39 B 2-3, ps.Plu. *Plac.* 900E = Aet. IV.12.3 Diels; no parallel for this ch. in Stobaeus): 'The texts do not imply that impressions are internal pictures or images, so that what we perceive is images of objects. Rather, like light, impressions are the illuminations of, or means of our observing, actual things'; cp. Aet. IV.12.2, 'just as light reveals itself and its cause'. But note that the light metaphor is not truly analogous: impressions are caused by the real thing, being the 'impressor'; light is not caused by the things it is to reveal. Note further that what may be 'grasped' (καταλαμβάνειν) according to the Stoics is primarily φαντασίαι/*visa* (see e.g. Zeno's answer in Luc. 77), and that memory is a 'treasure of impressions' (Sext. Emp., *math.* VII.373). So it is perhaps safer to say that impressions 'point to' their 'impressors', a meaning ἐνδεικνύναι (Aet. IV.12.1) may well have, and that the real things are known to us by immediate inference; that is clearly what Cicero has in mind in *Ac.* 1.41 *visa, quae propriam quandam haberent declarationem earum rerum, quae viderentur.*

'impression' (as is the case with conditions 1 and 2), but a three-term relation. The epistemological 'subject' comes in: we (the subject) must be sure that the φαντασία is a true representation of its object.[14] And as the subject cannot perceive the object itself the guarantee required must be somehow inherent in those 'impressions' which fulfil the condition. In other words these φαντασίαι must be distinguished by a certain unmistakable quality. The Stoics pointed to the 'clearness' and evidence (ἐνάργεια) of some impressions; the Academics objected that no clarity could ever be found which would make error impossible. I cannot pursue this point here.[15] But it should have become clear that the 'weighty addition' questioned by Cicero is the true nucleus of the epistemological debate: giving up the requirement *tale, quale falsum esse non possit* is tantamount to giving up Academic scepticism altogether.

As has been seen, Cicero is well aware of this and in fact he does *not* renounce the third clause (*Luc.* 113 fin., see below). And yet, here, we are left with the impression that he thinks of it as an irritating, unnecessary burden and that he feels uncomfortable about it.[16] What are we to make of Cicero's wish? Let us read on | (112b): 'Arguing with a Peripatetic there would not be much of a disagreement: I would say that nothing can be 'perceived', he would answer that the wise man, then, would succumb sometimes to 'opinions'—to which I would not object, as not even Carneades vehemently combatted this conclusion.' Here it becomes clearer what Cicero is driving at: it is 'freedom of opinion' that is at stake. A 'simple-minded' Peripatetic

---

[14] That is why I find it difficult to accept what Gisela Striker (this volume ["Assent and Argument"], p. 266) calls the 'weaker interpretation' of that highly disputed 'addition': "...the third clause makes explicit what is already implied by the second, namely that the cognitive impression will represent its object with such precision and accuracy that it could not come from any other thing." Zeno may have thought that every φαντασία which represented its object correctly would automatically be clear and accurate; in a way, this is indeed implied by the second clause ('in conformity with its real characteristics'). But why should he have said so in the form of a third *condition*? A clarification of what has been stated already is not an additional clause. A new condition makes sense only as answering the question how we are to *know* whether or not conditions 1 and 2 are met, and this question was not put by the Stoics but by Arcesilaus.

[15] For details see Görler (1994) 800 and 865.

[16] This is not an isolated slip: see *Fin.* V.76, *nihil ... est aliud, quam ob rem mihi percipi nihil posse videatur, nisi quod percipiendi vis ita definitur a Stoicis, ut negent quicquam posse percipi nisi tale, quale falsum esse non possit. itaque haec cum illis est dissensio, cum Peripateticis nulla sane.*

would grant it generously to the *sapiens*—the Stoics do not, and that is what scandalizes Cicero, as he will elaborate later on.

In the next section (113) the Stoics are contrasted once again with more sympathetic philosophers, such as Aristotle and Theophrastus, 'or even' Xenocrates and Polemo: the Stoics are clearly 'lower in rank'.[17] Nonetheless Cicero wordlessly accepts their third condition of what can be 'perceived': *tale verum, quale falsum esse non possit*, 'a true impression of such a kind that it could not possibly be false'; then he goes on: 'Consequently (*itaque*), of course (*nimirum*) I shall give my assent to things not really known [or: unknowable], that is, I shall hold opinions' (let us remark that such behaviour is by no means a 'matter of course' for a sceptic); 'and this I am granted by the Peripatetics and by the Old Academy, but your school denies it to me ...'. Cicero finally names Antiochus, being the chief exponent of dogmatism in our dialogue,

Now, all this is a remarkable shift of stress, not to say a distortion of doxographical facts. There is a strange omission. How about Cicero's own school? Arcesilaus, to be sure, sided with the Stoics and uncompromisingly disapproved of holding unfounded 'opinions' (*Luc.* 66, 77). It is hardly by accident that he is not even mentioned in our passage. Carneades, it is true, seems to have been ready to make concessions (*Luc.* 59, 67, 78, 108, 148), and accordingly he is said, here, 'not to have fought too vehemently' against assent and 'opinion'. But from all the passages mentioned it is pretty clear that Carneades, if at all, approved of 'opinion' only as an expedient for human action.[18] In *Luc.* 113 the tenor is virtually reversed.[19]

The rest of the section is no less puzzling. Cicero addresses Antiochus (who, as is well-known, pretended to renew the Old, i.e. | pre-sceptical Academy and the Older Peripatos): 'Did ever a member of the Old Academy or a Peripatetic hold that the only thing that can be perceived is a true impression of such a sort that there could not be a false one of the same sort, or that a wise man never holds an opinion? No one, I assure you.' This is a dazzling piece of argumentation. Both Cicero and Antiochus considered themselves Academics, and as they differed in epistemology it would not be

[17] The actual wording is uncertain but the general meaning is beyond doubt.

[18] For details see Görler (1994) 859f., 869-973.

[19] Note that in *Luc.* 78 and 108 Cicero unmistakably prefers the Clitomachean interpretation of Carneades (see below p. 289 [56]).

surprising if one of them disputed the other's claim of orthodoxy. But that is not what happens. Cicero puts up with the fact that Antiochus wishes to be an 'old' (non-sceptical) Academic and does not here try to win him over to his sceptical ('new') way of Academic thought. Instead, he reminds Antiochus of the history and of the doctrine of his own school: no ancient Academic ever cared for the two tenets in question (*id solum percipi posse ...*; *sapientem nihil opinari*). What Cicero does not say is that these very propositions are key-stones of his own brand of Academic philosophy, although they have been introduced as such shortly before. It is worthwhile to have a look back to *Luc.* 77: 'That it is possible for a human being to hold no opinions, and not only that it is possible but that it is the duty of the wise man, had not only never been distinctly formulated but had never even been stated by any of his predecessors; but Arcesilaus deemed this view both true and also honourable and worthy of a wise man.' The facts are the same: it was a new idea and a new postulate that the wise man should not 'opine'. But—quite contrary to *Luc.* 113—in *Luc.* 77 there is no polemical tinge whatsoever: the new idea is praised as 'true' and 'worthy of the *sapiens*'. In the light of *Luc.* 77 it is at best a half-truth that 'no one before Zeno' had ever stressed the tenets in question; if we are to believe Cicero's fictitious dialogue, it was Arcesilaus who pushed Zeno to formulate them. That Arcesilaus is not even named in 113 may be seen as indicative that Cicero has no great devotion to the more radical type of Academic scepticism.

And yet Cicero does not disavow its fundamental doctrines (113 fin.): 'I nevertheless (i.e. despite their late discovery by an inferior philosopher) think both tenets true, and I do not say so just to suit the occasion, but I do sincerely approve of them.' Well, Cicero has to, after what he has expounded in the first part of his speech; all the same, here (113 fin.) he sounds rather subdued, and it will be seen that in fact he does *not* adhere uncompromisingly to the idea that the sage will never 'opine' (148, see below pp. 287f. [54-5]). |

Section 114 should be read as being closely connected with what precedes. The reasoning may be paraphrased as follows: 'Although I have my doubts as to the Academic origin of those two tenets you uphold so strongly, I shall overcome my misgivings and concede to you that they are true; what I cannot concede is that you, given your high standards for knowledge, erect a thoroughly dogmatic system, claiming to 'know' every little detail; this is sheer arrogance.' Not

incidentally, some of the verbs employed have strong autocratic connotations (114): 'You who forbid me to assent to what I do not know for certain … you arrogate for yourself (*tibi adrogas*) the ability to set out a system of philosophical doctrine, to unfold a complete natural science, to figure out how to behave and to establish firmly what has ultimately to be aimed at and what has to be avoided …'.

This is brilliant rhetoric. The presumptions of Antiochus and the Stoics are effectively contrasted with the much more modest claims of the Sceptics. There may well be historical truth in it. In the long debate between Stoics/dogmatists and Academics/sceptics it was, from the very beginning, a central issue whether or not the wise man should and could refrain from assent and opinion. That the wise man must not opine is one of the two basic propositions leading up to total 'abstention' (ἐποχή), the other one being *nihil est quod percipi possit.* An uncompromising sceptic had to accept them both, and so come to the inevitable conclusion that he should never give his 'assent' to any impression whatsoever (*Luc.* 78, *illud certe opinatione et perceptione sublata sequitur: omnium adsensionum retentio*). But, notoriously, the Academics, faced with the argument of ἀπραξία, had to look for a compromise and to somehow get out of total ἐποχή. This meant they had to choose between the horns of a dilemma: they had either to admit that at least some things may be 'grasped' ('perceived') and so to abandon the tenet of general ἀκαταληψία, or to approve of 'opinions'. In the end, they opted for the latter, albeit with great hesitation and with some terminological camouflage. For the Stoics (and their *adstipulator* Antiochus (*Luc.* 67)) it was easy enough to keep unerringly to the tenet *sapientem numquam opinari* as they were convinced that a good number of 'impressions' could be 'perceived', and they may have boasted of keeping unerringly to this noble maxim. Considering the highly elaborate Stoic system, the Academics must have thought this pharisaical in the extreme. |

The keynote of *Luc.* 115 is 'arrogance vs. modesty'; it is held through the rest of the section: 'Is it not rather arrogant (*vereor ne subadroganter facias*) to recommend your own philosophical system? I know, you are firmly convinced it is true and indeed that it is the only true system … Is it then we that are shameless who are anxious not to err, or is it you that are arrogant (*adrogantes*) who have persuaded yourselves that you alone know everything?' (See also 126, *impudenter, non solum adroganter*). Lucullus, the dogmatist, had

blamed his opponents for their queer doctrine, irreconcilable with common sense; he had likened the sceptics to riotous citizens (13) and accused them of 'upsetting a well-established system of philosophy' (14) and 'covering clear matters with darkness' (16); in his *peroratio* (61) he had summed up: '… a philosophy that confounds the true with the false, robs us of judgment, despoils us of the power of approval, deprives us of all our senses …'. Cicero, in 115, as it were, now turns the tables upon Lucullus: It is not we, the sceptics, whose doctrine gives offence to common sense and common feelings—what is much more scandalous is the presumption and the self-righteousness of the Stoics. The retort is repeated towards the end of the discourse (144): Why does Lucullus bring him into disfavour (*invidia*)? What most people think much more 'invidious' are the Stoic paradoxes (see also *Luc.* 105, about the sceptics' doctrine of 'probables': ... *sint sane falsa, invidiosa non sunt*, 126 *cur rapior in invidiam?*).

The last part of 115 is a dialectical high-light. Cicero makes the dogmatist, blamed for excessive self-righteousness, try an excuse: 'It is not I who pretend to know everything, I am saying it is the sage.' But this gets him into a trap, for it was he who had tried to recommend and to explain the Stoic doctrine, so Cicero is in his right to ask: 'What are we to think of this—wisdom being unfolded by a man that is not wise?' Again, this line of argument is taken up in the end of Cicero's speech. Lucullus had argued (22) there could be neither crafts nor arts if nothing could be 'perceived'; 'probable' views he was not willing to accept as a substitute. Now, the Stoics' doctrine was open to an analogous objection: 'Knowledge' (in the technical sense, *scientia*, ἐπιστήμη), they taught, was a privilege of the sage. So Cicero can retort (146): 'Zeuxis, Phidias, and Polyclitus were excellent artists but they hardly met the standards of the Stoic sage, that is to say: they 'knew' nothing at all. How would they accept this?' To be sure, this is rhetoric, and Lucullus would not | have failed to answer (had he been given an occasion) that his school after all did grant 'perceptions' to ordinary people and a fortiori to artists.

But it is not our aim to arbitrate that long-lasting controversy. We are interested in Cicero's personal stance, and in this respect the rest of the story is rather telling. Our artists, Cicero fancies, when taught the proper (philosophical) meaning of 'knowledge' would soon calm down and would no longer be angry with either of us 'after it had been explained to them that we do away with a thing that nowhere exists,

but leave to them what is sufficient' (146). This is nearly Cicero's last sentence within his speech proper. It is clearly irenical in character: one should not quarrel about words as long as there is agreement in substance; it does not matter much how to call what a good artist must have at his disposition: be it 'knowledge' or a set of 'perceptions' or 'probable views'. Amazingly, Cicero's final remark fits both sides. He had mentioned the Stoic notion of a 'knowledge', reserved to the sage but unavailable to ordinary people. And as the Stoics were not sure whether, so far, there had been a wise man at all, in a way 'knowledge' (as they defined it) may be said to be 'nowhere'. If this were explained to the artists they would cease to be angry with the Stoics. 'And they would not feel any resentment either against us (*scil.*, the Academic sceptics) after they had learnt that we do away with a thing that nowhere exists anyway but leave what is sufficient for them'. What is 'left' is perception in the case of the Stoics, 'probable views' with the Academics: both schools 'leave' what is sufficient for arts, crafts, and everyday action. The specific terms are faded out, and that is hardly accidental: Cicero, here, does not want to point to the controversial issues any longer, here the stress is on what both sides have in common. There are more instances elsewhere in the *Lucullus* where the differences seem to be played down, on which more later.

Let us go back to *Luc.* 112-5 and try to sum up:

1. Cicero shows himself unhappy about technically complicated reasoning; he wishes he could argue with a more 'plain-minded' opponent.

2. He does not seem willing to 'fight' with great tenacity for the maxim of total ἀκαταληψία.

3. He seems unhappy that Zeno (sic!) had added the notorious third clause to the definition of what can be perceived; such | fierce standards for 'knowledge' he deems basically un-Academic.

4. Nonetheless, somewhat grudgingly, he accepts the Stoic definition in its entirety.[20]

[20] Philo of Larisa, in his *Roman books*, tried to do away with the third clause (*Luc.* 18; for details see Görler (1994) 922-6); so it is tempting to assume that Cicero was influenced by his master when he voiced his misgivings about the Stoics' overly demanding definition. It should, however, be remembered that Cicero in the *Lucullus* after all keeps to the third clause; moreover, the innovations of the *Roman books* are explicitly left out of consideration by Lucullus (12) and it is hardly credible that Cicero, in his discourse in the *Lucullus*, should exploit these books without explicitly mentioning them.

5. What upsets him is that the Stoics themselves do not comply with the standards they have forced upon other people; their system is highly speculative, and yet they pretend to know more than everybody else; the Academics are much more modest.—Note that the Stoics are not urged to practise total 'abstention' (ἐποχή) of approval and judgment: it is only their presumptuous claim to unerring 'knowledge' that is attacked and derided. There are no objections at all as to 'opinions'; indeed, sections 112-5 amount to an indirect plea for 'freedom of opinion'. And note again that Arcesilaus is not even mentioned—there is a different story and a different tone in 77.

II

So far, we have confined ourselves to those passages of Cicero's speech which are unequivocally marked as personal statements. We shall be on less firm ground when looking for personal insertions elsewhere.

First, a brief look on the third part of Cicero's discourse (*Luc.* 116-46). It might be entitled 'Philosophical disagreements'. Its principal aim is not to furnish doxographical information but to demonstrate that in matters philosophical no reasonable decision can be made: all arguments for a given doctrine are 'counter-balanced', as it were, by arguments advocating the opposite view. This is a traditional Academic method of arguing, taken over, it seems, from Pyrrhonian scepticism.[21] The point about *diaphonia* is prepared for | in 115 (on which see above) where Cicero tells his Antiochean (and for that matter, Stoic) opponent that he is at a loss to see why he should opt for Stoicism of all schools. There is no need here to dwell on details; I only want to point to some passages in which Cicero, discussing both sides, does *not* end up with perfect equilibrium (as Carneades inevitably would) but expresses sympathy for one or other view, albeit in cautious terms.[22] The argumentation is threefold: physics (116-28), ethics (129-41), dialectic (142-6).

---

[21] This is not contradicted by D.L. IV.28 = 68 D Long and Sedley (1987), on Arcesilaus: πρῶτος ἐπισχὼν τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητας τῶν λόγων. πρῶτος δὲ καὶ εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησε: what Diogenes has in mind here is changes within the Academy. On the highly controversial issue whether or not Academic scepticism has been in part influenced by Pyrrho and his early followers see Görler (1994) 744f., 797, 812-5.

[22] Glucker (1995) 131 has counted two cases of a view being mentioned as *veri similis*, eight mentions of a *probabilis* view. Not surprisingly, these are largely the

In *Luc.* 119 a personal preference for the Stoic cosmology (as opposed to the Peripatetic one) may be detected. Having reported the Stoic view (*mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur moveat regat* ...), Cicero concludes: 'All that may well be true (*sint ista vera*), nevertheless I deny that it can be 'comprehended' and 'perceived''. That is not a revocation of the preceding concession: it is simply the qualification an Academic *had* to make. And note that Cicero, subsequently, does not accept Aristotle's view as equally plausible, he only stands on his right to some doubts. (There is a strong emotional tone in 126: 'I scorn the 'destiny' of the Stoics, which, they tell us, holds the universe together'. Just this is Cicero's view in *De fato*.) The next statement is confusing: 'I do not even deem that this world was built on a divine plan'; this seems to contradict the preference expressed in 119, but then he adds: 'and yet it may be so' (compare 119 'sint ista vera'). All in all, what Cicero says on physics, comes near an illustration of Academic ἐποχή.

Things are different in ethics.[23] Cicero is deeply impressed by the two Stoic tenets that 'virtue is the only good' and that 'the happy life is guaranteed by virtue alone'. So he 'is eager to follow the | Stoics' (132: *cupio sequi Stoicos*). *Cupio* here indicates a strong personal conviction.[24] Next, he is inclined to follow Antiochus, as he fears (134) 'that Zeno assigns more to virtue than nature allows'; but it is with some regret that he feels so: 'He seems a god who deemed that virtue lacks nothing; Antiochus is a puny mortal, as he thinks that many things besides virtue are some of them dear to man and some even necessary'. The pros and cons are discussed at some length, and in the end there seems to be equilibrium between the competing

---

same philosophical positions Cicero approves of as 'most probable' in his other books (see Gawlick and Görler (1994) 1101). His criterion is not probability but rather subjective 'conviction', which is itself mostly based on the consideration: 'if not so, undesirable consequences will ensue'. Consider, for example, *Luc.* 134f.: 'Unless the happy life is guaranteed either by virtue alone or predominantly by virtue, virtue is overthrown'; see further Görler (1974) 128f., Gawlick and Görler (1994) 1106f. (This line of thought is not exclusively Ciceronian: see e.g. Chrysippus in Plu., *S.R.* 1040D = *SVF* 3.157; Lucr. IV.508).

[23] On sections 129-141 see Algra, this volume ["Assent and Argument"] pp. 107-139.

[24] On a weaker interpretation *cupio* might be read as 'indefinite', the first-person singular being almost synonymous with 'someone' (on this use see Nutting (1924); Leumann, Hofmann and Szantyr (1965) 419, e.g. *Tusc.* II.28 *rogo hoc idem Epicurum* ... (ample and useful comments in Kühner (1835), ad loc.

views. This does not, however, disquiet Cicero greatly, as both are apt to give virtue her rank (134 ad fin.; see also 139 'I am not easily torn from the doctrine of Polemo and the Peripatetics and Antiochus', an almost passionate confession). On the other hand, Cicero is very clear in expressing his disapproval of the ethical views of Epicurus and Aristippus (139): '… virtue calls me back … she declares that those are the feelings of brute cattle, and she links the human being with god.' Here, a middle line is soon rejected and seems out of the question (139 ad fin.): 'Truth herself and the weight of right reason would meet me with the reproach: 'What? When the essence of morality is to scorn pleasure, will you couple morality with pleasure, like a human being with a beast?' And yet Cicero does not pretend to be *certain* that only those philosophers are right who rank virtue first and foremost: he is not deaf to the arguments and to the temptations of the materialists and hedonists (141).

So, whatever personal preferences may be detected in the doxographical part of Cicero's discourse are 'opinions' at best. They are few in number—but that should not surprise in a section primarily aimed at the demonstration that no preferences at all can be found and no opinions whatsoever can be reasonably held.

III

There is common ground in Stoicism and Scepticism, see e.g. *Luc.* 101: '… our pronouncement against the senses does not differ from | that of the Stoics, who say that many things are false and widely different from how they appear to the senses.' But the consequences drawn from this, notoriously, differ with the two schools, and these differences are the central issue of *Lucullus*. Nonetheless, now and then the divergencies seem to be strangely played down. In *Luc.* 8, Cicero's preface, we read, 'There is no difference between ourselves and those who think that they have positive knowledge except that they have no doubt that their tenets are true, whereas we hold many doctrines as probable, which we can easily act upon but can scarcely advance as certain'; in *Luc.* 105: 'Whereas you speak of things as being 'perceived' and 'grasped', we describe the same things—provided they are probables—as 'appearing'' (compare *Off.* II.7 'as other people call things 'certain' or 'uncertain', just so we, following another line of thinking, call things 'probable' or 'improbable''). To

be sure, the disparity of views is not passed over nor concealed, it is indeed spelt out. But the stress clearly is on what both sides have in common. The passage quoted from *Luc.* 105 may be read as if the difference was a mere verbal and terminological one: *ea quae vos ... dicitis, eadem nos ... dicimus* 'it is only that we call the same things by different technical terms ...'[25] Cicero argues on a similar line in *De finibus*, book 4, presumably following Antiochus; for example, in *Fin.* IV.23: 'Does it really make a difference whether you call wealth and health 'goods' or 'preferred things', as long as he who calls them 'goods' holds them just as high in esteem as he who labels them 'preferred'?' More instances might be adduced.[26] It is a typically Ciceronian feature, to be seen as in line with Cicero's (not altogether jocular) ambition to 'arbitrate' between the schools and so to simplify philosophical issues. There is also a considerable persuasive element in it: 'Look, we do agree in substance—why quarrel about words?' It is hard to imagine that Arcesilaus or Carneades ever minimized terminological subtleties to win over their opponents.

There is one more recurrent motif which I think is entirely Ciceronian. Cicero, repeatedly, boasts of the 'liberty' he is enjoying as an Academic: *Luc.* 8 '... we are more free and unhampered in | that we possess our power of judgement uncurtailed'; 120 *quanti libertas ipsa aestimanda est?*, *Tusc.* V.33 *soli sumus liberi* ... As far as I see there is no Greek equivalent to the notion that an Academic is 'free' and the idea is not obviously congenial to them. Walter Burkert, in his well-known article on Cicero[27] had become aware of this and commented: 'Bei Karneades dürfte die 'Freiheit' einen grundsätzlicheren Sinn gehabt haben: er bekämpft in der Theorie aufs schärfste die stoische Lehre von der Notwendigkeit im Weltgeschehen.' But this will not do: freedom of will is an altogether different issue. When Cicero speaks of his *libertas* as an Academic, there may be three different meanings. The first can hardly be what he has in mind: that he has been granted some sort of 'dispensation' by Carneades, so that he is not rigidly tied to incessant ἐποχή. The second

[25] There is more stress on the difference in *Luc.* 141, enhanced by the accumulation of synonyms for what the dogmatic does.

[26] See the chapter 'Non rerum sed verborum discordia' in Görler (1974) 198-205. Cp. Gawlick and Görler (1994) 1043 on the *Tusculans*: '... das Motiv vom Konsens im Wesentlichen und Dissens im Unwesentlichen ..., welches das ganze Werk durchzieht.'

[27] Burkert (1965), esp. 192.

meaning is more plausible: Cicero does not feel tied to any particular doctrine or school: *Leg.* I.36, *tua libertas disserendi*; *Tusc.* V.33; *Off.* III.20, *nobis ... nostra Academia magnam licentiam dat ...*; *Tusc.* IV.7, *iudicia libera ... nullis legibus adstricti.* Now, non-allegiance of the kind may lead up to a consistent sceptical attitude: he who feels free to reject any single doctrine may reject them all—and then persevere in total ἐποχή. From *Luc.* 66 (and many other passages) it is clear that this is not the *libertas* Cicero is thinking of either. He does not feel free in any 'negative' sense ('not in bondage'[28]). Rather—and this is the third sense—it is in positive terms that he conceives of his Academic 'freedom': he feels free *to* opine and *to* speculate on a grand scale about great schemes. Every reader of Cicero's philosophical books knows what themes he has in mind: God, the immortality of the soul, freedom of action, the high rank of virtue, human perfection.

IV

Let us finally turn to the end of the dialogue. When Cicero has ended his discourse a short informal conversation ensues: Lucullus looks forward to further discussions, Hortensius ends with a pun; it is left to Catulus to comment on what Cicero has said and to sum up (148): 'I am returning to my father's view ... that is to say | that nothing can be perceived, but that the wise man will assent to things not perceived and so will hold opinions: with the qualification, to be sure, that he will be aware it is an opinion and that there is nothing that can be comprehended and perceived' (the following sentence, unfortunately, is mutilated in the manuscripts and unintelligible as it stands, but there can be no doubt as to the general meaning of what Catulus wants to say).[29] Thereupon Cicero: 'So I have your view, and it is not a

[28] Definition of meaning 1 in the *Concise Oxford Dictionary of Current English*, 4th edition, 1951.

[29] †*per*† *epochen illam omnium rerum conprobans* †*illi alteri*† *sententiae nihil esse quod percipi possit vehementer adsentior. Per* may be emended to *quare* (Manutius) or *ergo* (Schäublin), but more difficulties remain. There is some contradiction between the (immediately preceding) admission that 'the sage will assent to things not perceived and so opine' and the 'approval' of general ἐποχή; therefore it is tempting to accept Madvig's conjecture *non probans* (Davies: *improbans*). Yet *comprobans* may well be sound: *epochen illam* seems to point back to an earlier passage, and 104 is a good candidate: *dupliciter dici adsensus sustinere sapientem, uno modo, cum hoc intellegatur, omnino eum* rei nulli *adsentiri, altero ...* The first (stronger) sense of 'withholding' is characterized by 'not assenting to

negligible one' (*nec eam admodum aspernor*). This does not sound like whole-hearted | and unqualified assent. Is it assent at all? Is Cicero ironical?[30] It is crucial to know what to make of Cicero's last statement, all the more so as he has now stepped out of his rôle as a spokesman. But there is no agreement and the discussion is likely to go on. My own suggestion is that Cicero is serious here and this is, I think, borne out by his personal confession in *Luc.* 66: *magnus ... sum opinator, ... adsentior; nec percipio tamen, nihil enim arbitror posse percipi.* It is largely the same epistemological stance: there is no wrong in 'opining' as long as one is aware that certainty can never be achieved. And yet there is one remarkable difference: in 66 Cicero speaks of himself, not being a *sapiens*, indeed as opposed to the sage; Catulus holds that the wise man will succumb to opinion. His father had told him this was Carneades' view; from Cicero's discourse we

---

anything at all', the second (weaker) meaning allows of exceptions (yielding to 'probable' impressions). Just as in 104 both meanings are accepted by Cicero (*alterum placere ..., alterum tenere ...*; commentators will be right in referring the verbs to 'theory' and 'practice', respectively), just so Catulus in 148 may subscribe to both general ἐποχή and to accepting probable opinions. True, in 104 what is granted with the weaker meaning of ἐποχή is explicitly not called 'assent' but 'approval' (*approbare*) or 'following probability' (*sequi probabilitatem*). But then, elsewhere and generally, the terminology is not at all that rigid: as ἐποχή is used in a narrower (stronger) and in a wider (weaker) sense, so seems to be 'assent'—how else could Carneades, keeping unerringly to general ἀκαταληψία, teach 'sometimes' that the sage will give his 'assent' to what cannot be perceived (*Luc.* 67, cp. 148)? Note further that Sextus, too, now and then, makes the Academics 'assent' (συγκατατίθεσθαι) to 'probable' impressions. [vgl. o. "Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen", S. 60-75] Moreover, we should not give too much weight to technicalities in 148: Catulus' use of epistemological verbs seems somewhat excessive (within 6 lines *putare*, *adsentiri*, *percipere*, *opinari*, *existumare*, *intellegere*, *opinari*, *scire*, *comprehendere*, *percipere*, *comprobare*, *vehementer adsentiri*), and as he and his author are approaching the end of the dialogue there may well be a jocular element in it; e.g. there is hardly a technically different meaning between *epochen comprobans* and *sententiae ... adsentior*, nor between *sciat ... nihil esse quod comprehendi ... possit* and *sententiae nihil esse quod percipi possit vehementer adsentior*. The real difficulty lies with *illi alteri sententiae* which should mark an opposition to what precedes (*epoche illa omnium rerum*). But it does not, both views being the 'stronger' and more orthodox ones. Schäublin (1995) brackets *nihil esse quod percipi possit* and refers *altera sententia* to the second meaning of ἐποχή in 104 (see also Schäublin (1993) 163f.). On the other hand *illi alteri sententiae* can hardly stand without any further explanation, and it is not easily seen how a nonsensical gloss could have supplanted a correct explanation.

[30] Note that in *Luc.* 123 Cicero 'admits' by the same formula (*non aspernor*) what he will have thought rather unlikely, i.e. that there may be antipodes, *qui adversis vestigiis stent contra nostra vestigia*. The litotes is polite and urbane. It fits in with Cicero's frequent deprecation of *pertinacia* (on which see Reid on *Ac.* 1.41, (1885) 156f.); see also above p. 280f. [48] on (Stoic) arrogance and on *invidia.*

know that this was indeed so—but only one of two current interpretations of the master's doctrine, that of Metrodorus of Stratonicea and of Philo of Larisa (*Luc.* 59, 67, 112); Clitomachus, on the other side, denied that Carneades ever made such concession (*Luc.* 78, 104, 108). Within his speech, Cicero had favoured the more rigid Clitomachean interpretation (*Luc.* 78, 108). Now, if he is serious he is accepting the Metrodorean one, and so has gone a step further. This may be why his approval is somewhat reserved.

But this is not of great importance, and it would be misleading to state as a final result that Cicero's personal stance is somewhere between the Clitomachean and the Metrodorean interpretation of their common master. Cicero's 'opining' is of a different character (*Luc.* 66): '... the way in which I steer my thinking is not by that tiny star, the Cynosure, ... but by Helice and the resplendent Septentriones, that is by these theories of wider aspect, not fined down and over-subtilized; the result is that I roam and wander more widely ...'. There is great pride in these words. Cicero's justification is, of course, that he is unerringly aware of what he is doing (*Luc.* 66, 148); and as has been seen this type of justification may in fact have been accepted by Carneades and others. And yet we may wonder whether Carneades (be it the 'Clitomachean' or | the 'Metrodorean' one) would have approved of the radiant objects of Cicero's opinions and have been pleased with his personal version of sceptical speculation.[31]

Bibliography

Burkert (1965): W. Burkert, 'Cicero als Platoniker und als Skeptiker', *Gymnasium* 72 (1965) 175-200.

Gawlick and Görler (1994): G. Gawlick and W. Görler, *Cicero*, in H. Flashar, ed., *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die Hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 991-1168.

Glucker (1995): J. Glucker, '*Probabile*, *veri simile*, and related terms', in. J. G. F. Powell, ed., *Cicero the Philosopher*, Oxford 1995, 115-43.

Görler (1974): W. Görler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974.

——(1989): W. Görler, 'Cicero und die 'Schule des Aristoteles'', in W. W. Fortenbaugh and P. Steinmetz, eds., *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick/London 1989, 246-63. [s.o. S. 193-211]

[31] The above has greatly profited by Malcolm Schofield's and other participants' criticisms and suggestions; I am also indebted to Malcolm Schofield and to Brad Inwood for improving my English.

——(1994): W. Görler, 'Älterer Pyrrhonismus, Jüngere Akademie, Antiochos aus Askalon', in H. Flashar, ed., *Die Philosophie der Antike*, Bd. 4: *Die Hellenistische Philosophie*, Basel 1994, 717-989.

Kühner (1835): R. Kühner, ed. & illustr., M. Tullii Ciceronis *Tusculanarum Disputationum libri quinque*, Jena 1835.

Leumann, Hofmann and Szantyr (1965): M. Leumann, J. B. Hofmann and A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, Vol. 2, Munich 1965.

Long and Sedley (1987): A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 Vols., Cambridge 1987 and later repr.

Nutting (1924): H. C. Nutting, 'The indefinite first singular', *American Journal of Philology* 45 (1924) 377-9.

Rackham (1933): H. Rackham, ed. & transl., Cicero *De natura deorum. Academica*, London/Cambridge MA 1933 and later repr.

Reid (1885): J. S. Reid, ed. & comm., M. Tullii Ciceronis *Academica*, London 1885, repr. Hildesheim 1986, 1984.

Ruch (1969): M. Ruch, 'La disputatio in utramque partem dans le 'Lucullus' et ses fondements philosophiques', *Revue des Études Latines* 47 (1969) 310-35.

Schäublin (1993): Chr. Schäublin, 'Kritisches und Exegetisches zu Ciceros »Lucullus« II', *Museum Helveticum* 50 (1993) 158-69.

——(1995): Marcus Tullius Cicero: *Akademische Abhandlungen. Lucullus.* Lateinisch-deutsch, Text u. Üb. v. Chr. Schäublin, Einl. v. A. Graeser u. Chr. Schäublin, Anm. v. A. Bächli u. A. Graeser, Hamburg 1995.

15

DAS PROBLEM DER ABLEITUNG ETHISCHER NORMEN BEI CICERO*

> In the vast literature from Plato to the present day which is dedicated to the assertion, and also to the denial, of the proposition that the ways in which men ought to behave may be discovered by human reason, the disputants on one side seem to say to those on the other, ‚You are blind if you cannot see this', only to receive in reply, ‚You have been dreaming'.[1]

Zu den Grundfragen der Philosophie, die Cicero während seines ganzen Lebens nicht losgelassen haben, gehört die Frage nach Sinn und Ziel des menschlichen Handelns. Welches Ziel verfolgt der Mensch, wenn er sich zwischen mehreren möglichen Handlungen zu entscheiden hat, welches Ziel soll er verfolgen? Ja, ist es überhaupt so, daß er ein Ziel verfolgen soll? Diese Formulierung setzt ja voraus, daß es ein Sollen gibt, ein zweites Prinzip—der Ausdruck ist absichtlich recht unbestimmt gewählt—ein zweites Prinzip, das es zu berücksichtigen gilt neben dem Wollen des Menschen. Aber: Gibt es wirklich ein Sollen neben dem Wollen? Gibt es eine Pflicht neben der Neigung? Oder, um die Terminologie des deutschen Idealismus durch Ciceros eigene Ausdrücke zu ersetzen: Gibt es neben dem *utile*, dem Nützlichen, ein davon unabhängiges *honestum*, ein Sittlich-Richtiges, das mit dem *utile* in Konflikt geraten kann? Auf den ersten Blick scheint die Frage nicht schwer zu beantworten, denn jeder einzelne hat immer wieder erfahren, daß Pflicht und Neigung im Widerstreit stehen können. Aber es geht bei unserer Frage nicht um den Widerstreit zwischen einer auf den Augenblick bezogenen Neigung und der Erfül-

---

* Leicht erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Dezember 1976 auf einer Tagung des Instituts für Lehrerfort- und weiterbildung (ILF), Mainz, in Vallendar bei Koblenz gehalten wurde. Der Diskussion nach dem Vortrag verdanke ich wertvolle Anregungen. Mein besonderer Dank gilt Karl-Heinz Ilting, Saarbrücken, der mir wichtige Hinweise hat zuteilwerden lassen und in großzügigster Weise in noch unpublizierte Arbeiten Einblick gewährt hat.

[1] Hart, H. L. A.: The Concept of Law, Oxford 1961 (Clarendon Law Series), S.182.

lung einer Tagespflicht, etwa der Entscheidung an einem heißen Sommertag zwischen dem Besuch eines Schwimmbades oder der fleißigen Fortführung von Schreibtischarbeit. Wer sich, vor eine solche Alternative gestellt, für den Schreibtisch entscheidet, entscheidet sich wahrscheinlich nicht für ein vom *utile* unabhängiges *honestum*, sondern nur für das auf längere Sicht Nützliche—die Arbeit muß ohnehin getan werden, oder aber man erhofft sich von den Produkten der Schreibtischarbeit andere, über den Tag hinausreichende Vorteile. Aber ist das immer so? Sind nicht doch auch Fälle denkbar, in denen das Sittlich-Richtige ohne jedes Schielen auf einen möglichen Vorteil angestrebt wird? Manch einer wird dazu neigen, diese Frage zu bejahen, aber nicht jeder dürfte sich darüber im klaren sein, daß die positive Antwort auf diese Frage über den Bereich des Beweisbaren hinausgeht, daß sie ins Metaphysische vorstößt und einem Glaubensbekenntnis gleichkommt.

Cicero war sich darüber im klaren, und in eben dieser Einsicht liegt sein vielleicht | wertvollster Beitrag zur ethischen Problematik. Dies im einzelnen zu zeigen ist das Ziel der folgenden Ausführungen; zunächst jedoch sei es gestattet, die eben aufgestellte Behauptung, es könne nicht im strikten Sinne bewiesen werden, daß es ein vom Nützlichen (*utile*) unabhängiges Sittlich-Richtiges (*honestum*) gebe, kurz zu erläutern.

Das Sittlich-Richtige ist nur dann vom Nützlichen, von den Bedürfnissen und Wünschen des Menschen zu unterscheiden, wenn es ihm als eine Gegeninstanz gegenübersteht, und zwar als eine Gegeninstanz, die höhere Geltung beanspruchen darf als die Bedürfnisse des Menschen. Nur dann sind ethische Konflikte möglich, Konflikte zwischen Sollen und Wollen, und diese Konflikte sind der eigentliche Gegenstand der philosophischen Ethik. Es ist, wie bereits gesagt, eine fast allgemein anerkannte Meinung, daß es derartige Konflikte gibt, und damit auch: daß es sittliche Normen gibt, die der Einzelne auch dann zu befolgen hat, wenn sie im Widerspruch stehen zu seinen Wünschen und Bedürfnissen. Über den Inhalt dieser Normen freilich besteht keineswegs Einmütigkeit, und darum hat die europäische Philosophie seit Sokrates eine ihrer vornehmsten Aufgaben darin gesehen, die ethischen Normen in für jedermann einsichtiger Weise zu deduzieren und ihre universale Geltung zu beweisen.

Dabei sind zwei verschiedene Wege beschritten worden. Einige Denker nahmen an, die ethischen Normen seien dem Menschen von

außen her auferlegt worden, als ein von höherer Instanz erlassenes Gesetz. Auf den ersten Blick scheint dieser Ansatz—meist als heteronom bezeichnet—sich zu empfehlen, ja er scheint der einzige gangbare Weg zu sein, denn gesucht ist ja eine Gegeninstanz für das menschliche Wollen. In der jüdisch-christlichen Ethik ist dies ausdrücklich gesagt. Gott hat dem Menschen im Dekalog seine Gebote kundgetan; der Mensch hat sie zu befolgen. Aber dies ist keine philosophische Ethik—an Gott und seine Gebote kann man nur glauben. Indes auch dort, wo die fremde gesetzgebende Autorität ungenannt bleibt und wo eine philosophische Deduktion versucht wird, kann ein stringenter Beweis für die Geltung der jeweils postulierten ethischen Normen nicht gelingen. Ein solcher Versuch wurde in unserer Zeit von Nicolai Hartmann unternommen.[2] Hartmann nimmt ein „Reich der Werte" an, eine große Zahl von absolut gültigen, hierarchisch angeordneten sittlichen Forderungen, die zu verwirklichen sich der Mensch—unabhängig von seinem Wollen—verpflichtet fühle. Auch diese Werte sind eine dem Menschen gegenüberstehende fremde Autorität, und es steht jedermann frei, an das „Reich der Werte" zu glauben—zu beweisen durch strikte Argumentation ist seine Existenz ebensowenig wie die von Platons „Reich der Ideen", an das Hartmann erinnert.[3] Das Scheitern aller heteronomen Deduktionsversuche ist kein Zufall. Eine ‚fremde' gesetzgebende Autorität kann nur als ein denkendes und planvoll handelndes Wesen begriffen werden, und da wir in der uns erkennbaren realen Welt kein derartiges Wesen vorfinden, muß jede heteronome Theorie den Bereich der Erfahrung und damit des Beweisbaren transzendieren.

Aber auch der andere Weg, ethische Normen zu deduzieren, ist nicht gangbar, obwohl er immer wieder beschritten worden ist: der Versuch nämlich, aus dem Wollen und aus der Natur des Menschen ein für den Menschen verbindliches Sollen herauszukristallisieren. Die Gesetze des Handelns wären dann dem Menschen nicht von außen auferlegt; er selbst wäre sein eigener Gesetzgeber—er wäre autonom. Der bekannteste Ansatz ist der des Sokrates: Er erklärte all das, was der Mensch im Gegensatz zum Sittlich-Richtigen wolle, als nur scheinbares Wollen, als bloßen Irrtum, und lehrte, im Grunde wolle |

[2] Hartmann, N.: Ethik, Berlin ^{3}1949 (^{1}1925), zur Einführung geeignet S. 119-121; s. auch: Vom Wesen sittlicher Forderungen, in: Kleinere Schriften, Bd. 1, Berlin 1955, S. 279-311.

[3] Ethik (s. Anm. 2), S. 120f.

niemand das Unrecht, sondern immer nur das Rechte: οὐδεὶς ἑκὼν ἀδικεῖ—niemand tut freiwillig unrecht. Platon ist ihm hierin teilweise gefolgt,[4] hat dann aber doch mit der ‚Idee des Guten' den Dualismus, also das heteronome Prinzip in die Ethik eingeführt. Das autonome Prinzip ist zum Scheitern verurteilt: Auch eine noch so subtile Analyse des menschlichen Wollens und der menschlichen Bedürfnisse, auch eine restlose Ausschaltung aller ‚Irrtümer' kann nicht auf ein Prinzip des Sollens führen. Eine solche Analyse kann nur klären, was der Mensch will. Dies aber ist eine deskriptive, eine Faktenaussage—gesucht jedoch wurde eine Aussage präskriptiven Charakters. David Hume hat diesen (im Grunde banalen) Sachverhalt auf die klare, häufig wiederholte Formel gebracht: Aus deskriptiven Aussagen können keine präskriptiven Aussagen abgeleitet werden.[5]

---

[4] K.-H. Ilting zeigt in einer eingehenden Interpretation der *Politeia* (Bedürfnis und Norm. Platons Begründung der Ethik, erscheint demnächst [Mittelstraß, J., Riedel, M. (Hg.), Vernünftiges Denken, Berlin u. New York 1978, S. 420-446]), daß Platon dort—und zwar nicht nur im „kürzeren" sondern auch im „längeren Weg" (vgl. 435d3 und 504b1)—moralische Normen im Grunde aus Bedürfnissen ableitet, wenn auch aus dem sublimierten Bedürfnis eines „wohlverstandenen" Eigenwohls, das mit dem Gemeinwohl zusammenfällt.

[5] A Treatise on Human Nature, Buch 3, Teil 1, 1. Abschnitt: „Ich kann nicht umhin, … eine Bemerkung hinzuzufügen, der man vielleicht einige Wichtigkeit nicht absprechen wird. In jedem Moralsystem, das mir bisher vorkam, habe ich immer bemerkt, daß der Verfasser eine Zeitlang in der gewöhnlichen Betrachtungsweise vorgeht, das Dasein Gottes feststellt oder Beobachtungen über menschliche Dinge vorbringt. Plötzlich werde ich damit überrascht, daß mir anstatt der üblichen Verbindungen von Worten mit ‚ist' und ‚ist nicht' kein Satz mehr begegnet, in dem nicht ein ‚sollte' oder ‚sollte nicht' sich fände. Dieser Wechsel vollzieht sich unmerklich; aber er ist von größter Wichtigkeit. Dies ‚sollte' oder ‚sollte nicht' drückt eine neue Beziehung oder Behauptung aus, muß also notwendigerweise beachtet und erklärt werden. Gleichzeitig muß ein Grund angegeben werden für etwas, das sonst ganz unbegreiflich scheint, nämlich dafür, wie diese neue Beziehung zurückgeführt werden kann auf andere, die von ihr ganz verschieden sind. Da die Schriftsteller diese Vorsicht meistens nicht gebrauchen, so erlaube ich mir, sie meinen Lesern zu empfehlen; ich bin überzeugt, daß dieser kleine Akt der Aufmerksamkeit alle gewöhnlichen Moralsysteme umwerfen und zeigen würde, daß die Unterscheidung von Laster und Tugend nicht in der bloßen Beziehung der Gegenstände begründet ist und nicht durch die Vernunft erkannt wird" (Übersetzung aus: D. Hume: Ein Traktat über die menschliche Natur, deutsch … hrsg. v. T. Lipps / R. Brandt, Hamburg 1973 (Philosophische Bibliothek. 283), S. 211). Humes Einwand gilt nicht nur gegen alle Versuche, aus der Natur des Menschen, d.i. aus seinem ‚eigentlichen' Wollen, ein Sollen abzuleiten, sondern auch gegen den Versuch der Ableitung von Normen für das menschliche Handeln aus den Gesetzen des Kosmos, also u.a. gegen Platons ‚Idee des Guten' und gegen die stoische Forderung, ‚gemäß der Natur' zu leben. Zu Platon vgl. Graeser, A.: Platons Ideenlehre, Bern u. Stuttgart 1975, S. 161, der eindrucksvoll von einem „totalitären Diktat einer Metaphysik" spricht, „die sich als solche nicht zu erkennen gibt"—Über Immanuel Kants autonome Begründung der Ethik vgl. Moore,

Doch nun zu Cicero. Er hat stets um die Konzeption eines vom bloßen Nutzen unabhängigen Sittlich-Richtigen gerungen. Dabei sind zwei Fragestellungen zu unterscheiden. Primär ist die Fragestellung, ob es ein unabhängiges *honestum* gibt—und diese Frage soll im Mittelpunkt unserer Überlegungen stehen; daran knüpft sich die zweite Frage, die hier im wesentlichen ausgeklammert bleiben muß: worin dies Sittlich-Richtige besteht.

Ein unwiderlegbarer Nachweis dafür, daß es neben dem Streben nach Nutzen als mögliche Triebfeder für menschliches Handeln auch ein zweckfreies Streben nach dem Sittlich-Richtigen gibt, ist—wie gesagt—nicht zu erbringen. Aber Cicero tut alles, um diese These anhand von Beispielen wahrscheinlich zu machen. Manche dieser Beispiele wirken auf den ersten Blick künstlich und gesucht. Das darf man Cicero jedoch nicht verargen, denn es ist in der Tat schwer, einleuchtende Beispiele für zweckfreies sittliches Verhalten zu finden. All die Fälle sind ja als Beispiel unbrauchbar, in denen eine sittenwidrige Handlung aus Furcht vor Strafe oder anderen negativen Folgen unterbleibt, genauer noch: all die Fälle, in denen nicht ausgeschlossen werden kann, daß die sittenwidrige Handlung nur aus einem derartigen Motiv unterbleibt. Eben dies aber kann nur selten ausgeschlossen werden; fast stets läßt sich also behaupten, die sittlich-richtige Alternative sei letztlich doch nur aus Eigennutz gewählt worden. Einige interessante Beispiele finden sich im zweiten Buch von *De finibus bonorum et malorum*, in der Polemik gegen die epikureische Ethik, die nach Ciceros Darstellung—ob zu Recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt—alles Handeln am Maßstab des Nutzens orientiert. Daß diese Lehre falsch sei, zeigt Cicero am Verhalten eines gewissen Sextus Peducaeus (*fin.* 2,58). Ein Freund hatte ihn ohne jeden Zeugen gebeten, sein Erbe seiner Frau zu übermitteln. Peducaeus hätte also ungestraft die Erbschaft behalten können, aber er überbrachte sie aus freien Stücken der Witwe. Das Motiv für diese Handlung könne nur ein von der Natur eingegebenes Gefühl für eine absolut gültige Norm gewesen sein, folgert Cicero gegen Epikur. Unmittelbar danach (*fin.* 2,59) ein anderes Beispiel, nach Karneades.

G. E.: Principia Ethica, Cambridge 1903, S. 114, 126-128; Ilting, K.-H.: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant, in: Riedel, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1, Freiburg i. Br. 1972, S. 113-130; Böckle, F., in: Böckle, F. / Böckenförde, E.-W. (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, S. 169 Anm. 17.

Wenn jemand sieht, daß ein Gesprächspartner sich auf einer Bank oder auf einem Marmorsessel im Freien niederlassen will, auf dem eine Aspis—die gefährlichste Giftschlange des Altertums—lauert, die diesen Mann mit Sicherheit beißen und töten wird, und wenn der Tod dieses Mannes dem anderen, der die Schlange vorher bemerkt hat, einen großen Vorteil bringen wird, so hat dieser unzweifelhaft eine Gelegenheit, den Tod des anderen ungestraft herbeizuführen—niemand kann ihm ja nachweisen, daß er die Schlange bemerkt hat. Cicero sagt es nicht ausdrücklich, aber was er meint, ist klar: Jeder nicht ganz verrohte Mann wird die Gelegenheit, vom Tode des anderen zu profitieren, in den Wind schlagen und den anderen vor der Schlange warnen. |

Im Anschluß an dies Beispiel ist die These formuliert, die Ciceros Beispielen zugrunde liegt: Wenn Rechtsgefühl und Billigkeit, Treu und Glauben, Gerechtigkeit im weitesten Sinne nicht naturgegebene Werte sind, dann gibt es überhaupt keine moralisch handelnden Menschen, sondern nur kluge Rechner.[6] Ein moralisch einwandfreies Verhalten, das im Letzten von einem Streben nach Vorteil motiviert ist, ist nur scheinbar moralisch, in Wahrheit unter dem Gesichtspunkt der Moralität völlig wertlos. Freilich ist mit Ciceros Satz nicht bewiesen, daß es ein moralisches Verhalten im wahren Sinne des Wortes gibt; es ist ja möglich, daß die Hypothese als ganze irreal ist—daß es in der Tat kein von Natur aus Rechtes und darum auch keinen *vir bonus* gibt. Aber: Wahrscheinlich machen konnte Cicero, daß es zweckfreies sittliches Handeln gibt, indem er das Beispiel des ehrlichen Sextus Peducaeus und das Beispiel von der Schlange anführte, und dies—nicht mehr, aber auch nicht weniger—gilt auch für die folgenden Beispiele (*fin.* 2,60f.), die von selbstloser Tapferkeit handeln.

Mit dem gleichen Beweisziel schildert er an anderer Stelle einen sehr delikaten Fall (*off.* 3,72f.). Ein reicher Mann namens L. Minucius Basilus war in Griechenland gestorben, und einige raffinierte Betrüger hatten es fertig gebracht, ein gefälschtes Testament dieses Mannes, in

[6] Vgl. auch *fin.* 2,52: Warum streben die Menschen nach *sapientia* (hier etwa: ‚sittliche Vollendung') ? *an quod ita callida est, ut optime possit architectari voluptates?*; 2,60 (über selbstlose Tapferkeit): *quid? fortes viri voluptatumne calculis subductis proelium ineunt ... an quodam animi ardore impetu concitati?*; 2,78 (über die Freundschaft): *quod non subducta utilitatis ratione effici solet, sed ipsum a se oritur et sua sponte nascitur.*

dem sie als Erben erschienen, in Rom zu präsentieren. Um nun ihrer Fälschung mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen, hatten sie darin nicht nur sich selbst, sondern auch zwei völlig Unbeteiligte, Crassus und Hortensius, freundlich bedacht. Diese Leute genossen hohes Ansehen, und die Fälscher durften damit rechnen, daß niemand das Testament in Zweifel ziehen würde, wenn Crassus und Hortensius die Erbschaft anträten. Und ihre Rechnung ging auf: Die beiden Ehrenmänner zimmerten sich eine Entschuldigung zurecht—sie seien ja an der Fälschung ganz unbeteiligt—und strichen das ihnen so mühelos zugefallene Sümmchen ein. Cicero läßt keinen Zweifel daran, daß er dies Verhalten verurteilt: Ein *vir bonus* hätte auf den unrechtmäßigen Vorteil verzichtet, auch wenn Entdeckung und Strafe nicht zu befürchten waren. Ein moralisch denkender Mann wird auch dann auf unrechtmäßige Bereicherung verzichten, fährt Cicero fort, wenn er die magische Fähigkeit hätte, durch bloßes Fingerschnalzen seinen Namen in das Testament reicher Leute hineinzuzaubern (*off.* 3,74-76).[7] Freilich, häufig ist eine solche Haltung nicht; ein labiler Charakter wie Crassus würde auf dem Forum tanzen, wenn er dadurch jenes einträgliche Schnalzen erlangen könnte.

Noch ein letztes Beispiel aus *De officiis* (3,49): Themistokles verkündete nach den Perserkriegen in einer athenischen Volksversammlung, er sehe eine einmalige Gelegenheit, die politische Stellung Athens zu verbessern; allerdings könne man darüber in der Öffentlichkeit nicht reden. Nur einem Vertrauensmann wolle er sagen, woran er denke. Dies Amt fiel Aristides zu, dessen Redlichkeit sprichwörtlich war. Themistokles enthüllte ihm seinen Plan: Die spartanische Flotte, die gerade bei Gytheion an Land gezogen war, könne man zur Zeit ohne viel Mühe und Aufhebens verbrennen. Aristides berichtet nun der Volksversammlung, Themistokles' Vorschlag sei in der Tat überaus nützlich (*perutile*), aber alles andere als anständig. Daraufhin verzichteten die Athener darauf, diesen Plan auch nur erläutert zu bekommen. Die Athener waren also mit Aristides der

---

[7] Vergleichbar—wenn auch weniger harmlos—ist das in der französischen Literatur mehrfach diskutierte Problem der ‚Tötung des Mandarins': „Wenn man die Möglichkeit hätte, durch bloßen Knopfdruck einen reichen Mann zu töten, der einem gänzlich unbekannt ist—z. B. einen Mandarin im fernen China—, und sein Erbe anzutreten, würde man da zögern?" Diese Frage stellt Rastignac in Balzacs ‚Père Goriot', angeblich im Anschluß an Rousseau (ed. Maurois/Mozet, Paris 1974, S. 162 u. 185). Die wahre Quelle ist jedoch Chateaubriand: Génie du Christianisme 1,6,2 (ed. Paris 1838, vol. 1, S. 206).

Ansicht, daß *utile* und *honestum* ganz und gar nicht dasselbe seien, daß es vielmehr neben dem Streben nach dem Nützlichen noch ein zweites Prinzip menschlichen Handelns gebe: das Streben nach dem Sittlich-Richtigen, und daß dies Streben nach dem *honestum* den Vorrang habe vor jenem anderen Streben nach dem lediglich Nützlichen. |

Es ist auf den ersten Blick überraschend, daß Cicero seinen Bericht schließt mit den Worten (*off.* 3,49 E.): *itaque Athenienses, quod honestum non esset, id ne utile quidem putaverunt totamque eam rem ... repudiaverunt.* Hier scheint etwas vorausgesetzt zu sein, was zu den Worten des Aristides in krassem Widerspruch steht, nämlich: nur was sittlich-richtig sei, sei auch nützlich, nichts könne (wahrhaft) nützlich sein, was nicht auch ‚ehrenhaft' sei. Diese und ähnliche Formulierungen durchziehen wie ein Leitmotiv das dritte Buch von *De officiis* (z. B. 3,11; 3,20), ja die zentrale These[8] dieses Buches scheint zu lauten: *utile* und *honestum* fallen zusammen, die Begriffe sind koextensional. Dies scheint allem bisher Gesagten zu widersprechen. Aber man darf sich durch die Formulierung nicht verwirren lassen. *Utilis*, ‚nützlich', ist hier ganz offensichtlich in einem viel engeren Sinne gebraucht, etwa im Sinne von ‚wahrhaft nützlich', ‚auch für die sittliche Person des Menschen zuträglich'. In diesem Sinne aber ist selbstverständlich nur das ‚nützlich', was auch sittlich richtig ist (und umgekehrt), so daß die Formel im Grunde tautologisch[9] ist. Beachtenswert ist nur ihre Voraussetzung, nämlich daß es neben dem gewöhnlichen *utile* auch ein wahres *utile* gibt, und das wiederum ist nichts anderes als die soeben behandelte These—daß es nämlich neben dem Nutzen eine zweite mögliche Motivation für das menschliche Handeln gibt: einen davon unabhängigen Bereich sittlicher Normen.

[8] Von Ilting (Antike und moderne Ethik. Zur Lektüre ciceronischer Texte im Lateinunterricht in der Sekundarstufe II, in: Gymnasium 84, 1977, S. 149-167) einprägsam als „Äquivalenzthese" bezeichnet.

[9] Wenn man annehmen wollte, *utilis* sei von Cicero hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung verwandt, wäre die Gleichung *utile* - *honestum* identisch mit dem oben skizzierten Ansatz des Sokrates: οὐδεὶς ἑκὼν ἀδικεῖ—normwidrige Handlungen beruhen nur auf Irrtum. Aber hinter Ciceros Formel verbirgt sich das stoische Paradox ὅτι μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν, und die Stoiker legten größten Wert auf die Feststellung, daß das Sittlich-Gute (τὸ καλόν) nicht nur dem Grade, sondern auch seinem Wesen nach vom Nützlichen unterschieden sei.

Wir hatten bereits betont, daß diese These nicht mit letzter Stringenz bewiesen werden kann. Und es kommt eine weitere Schwierigkeit hinzu: Auch wenn man gewillt ist zuzugeben, daß es ein von Natur aus Rechtes gibt, dessen Befolgung absolutes Gebot ist und zu dessen Gunsten alles Streben nach Nutzen und Vorteil zurückzutreten hat, selbst dann ist keineswegs in jedem einzelnen Falle klar, welche Entscheidung zu fällen ist. Cicero hat im dritten Buch von *De officiis*, z. T. im Anschluß an Antipater von Tarsos, Diogenes von Babylon und Hekaton von Rhodos, viele Konfliktfälle beschrieben, d.h. solche Situationen, in denen es nicht eindeutig ist, was das *honestum* fordert. Soll der Weise bei einem Schiffbruch mit anderen Schiffbrüchigen um eine rettende Planke kämpfen? Nein, wenn es nur aus Eigennutz geschieht. Aber wenn es für sein Land von größter Bedeutung ist, daß er überlebt? Und wie, wenn zwei Weise um die gleiche Planke kämpfen, und zwar zwei Weise, deren Überleben für das Gemeinwesen von gleicher Bedeutung ist? Ciceros (durchaus ernst gemeinte) Antwort: Dann wird man losen müssen (*off.* 3,90).—Darf der Weise stehlen? Im allgemeinen nicht, aber auch dies Verbot gilt nicht absolut: Wenn der Weise nur dadurch überleben kann, daß er einem minderwertigen Menschen etwas fortnimmt, dann darf er dies tun (3,29).—Und nicht einmal das Tötungsverbot gilt unter allen Umständen; Cicero nennt—selbstverständlich in frischer Erinnerung an die Iden des März—die Ermordung des Tyrannen Phalaris als ein Beispiel dafür, daß die Tötung eines Menschen sogar ein *honestum* sein kann (3,32).

Es ist nicht nötig, hier alle Beispiele zu erwähnen, denn es ist klar, worauf Cicero hinaus will: Inhaltlich definierte Regeln, die schlechthin absolute Geltung haben, d. h. die unter allen Umständen zu beachten sind, lassen sich nicht aufstellen. Dem kann man uneingeschränkt beipflichten. In der Tat, es ist immer ein Fall denkbar, in dem eine moralische Forderung, auch elementarster Art, zurückzutreten hat hinter der Forderung einer höherstehenden Norm. Auch in unserer Zeit ist ja die absolute Geltung des Tötungsverbotes nicht unbestritten—es sei erinnert an die Diskussionen um die Todesstrafe und um die Abtreibung. Es ist interessant, daß selbst in der katholischen Moraltheologie neuerdings Zweifel an der Möglichkeit der Formulierung allgemeinverbindlicher ethischer | Grundsätze laut geworden sind. In einem sehr lesenswerten Aufsatz hat unlängst

Bruno Schüller, S.J.,[10] den Bereich der absolut gültigen Normen auf diejenigen Gebote beschränkt, die das Verhältnis des Menschen zu Gott regeln, für das Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Welt jedoch die Möglichkeit absolut gültiger Gebote bestritten. Hier gelte nur eine formale, inhaltlich nicht bestimmbare „Vorzugsregel“: „Unausweichlich in die Lage versetzt, ein Übel zu verursachen, gleichviel wie er handle, habe der Mensch zu prüfen, welches Übel das schlimmere sei, und das zu vermeiden. Da die Vermeidung oder Beseitigung eines Übels ein Wert und die Nicht-Verwirklichung eines möglichen Wertes ein Übel ist, kann der genannte Grundsatz auch ohne weiteres ins Positive umgekehrt werden: vor zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient, und den handelnd zu verwirklichen“.[11]

Eine derart präzise Formulierung findet sich bei Cicero noch nicht, aber auch er hat gesehen, daß es kaum möglich ist, unter allen Umständen gültige Regeln zu formulieren, und auch er sucht daher nach einem Kriterium, das es gestattet, in Zweifelsfällen die richtige Entscheidung zu treffen. Schon am Anfang des dritten Buches von *De officiis* (3,19 E.) wird die Erstellung einer *formula* angekündigt, die es gestatten soll, ohne die Gefahr des Irrens eine Entscheidung zu treffen, wenn es einmal so aussehe, als liege das *utile* mit dem *honestum* in Konflikt. Das ist ziemlich ungenau formuliert, denn er meint wohl nicht primär einen Konflikt zwischen *utile* und *honestum*,[12] sondern eher einen Konflikt zwischen verschiedenen *utilia* oder zwischen verschiedenen *honesta* oder aber solche Fälle, in denen nicht klar ist, ob ein offenkundiges *utile* auch ein *honestum* und daher zu verwirklichen sei. Es ist nicht ganz deutlich, welches die angekündigte *formula* ist: die in 3,20 referierte Meinung der Stoiker, die *utile* und *honestum* schlechthin gleichsetzen, oder—und das ist wahrscheinlicher[13]—der

[10] Schüller, B.: Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: Theologie und Philosophie 45, 1970, S. 1-23.

[11] Schüller (s. Anm. 10), S. 3.

[12] Ein solcher Konflikt ist gar nicht möglich, wenn man Ciceros Grundthese (*utile* = *honestum*) wörtlich nimmt (vgl. jedoch Anm. 9). Und wenn man (was hier zweifellos vom Sinn gefordert wird) *utile* in der gewöhnlichen Bedeutung versteht, wäre ein Konflikt rasch zugunsten des *honestum* entschieden.

[13] *Sed redeo ad formulam* (*off.* 3,20 E.) kann bedeuten ‚jetzt führe ich meinen Vorsatz aus und nenne die Formel‘; es kann aber auch bedeuten ‚nach dem kurzen Exkurs über meine Freiheit als akademischer Skeptiker komme ich jetzt auf die (bereits genannte) Formel zurück und nenne ihre Konsequenzen‘.

Anfang von 3,21: „Daß ein Mensch einem anderen etwas fortnimmt und daß jemand zum Nachteil eines anderen seinen Vorteil mehrt, das ist in höherem Grade naturwidrig als der Tod, als Armut … Denn erstens (*primo*[14]—ein ‚zweitens' folgt merkwürdigerweise nicht, jedenfalls nicht ausdrücklich) hebt ein solcher Mann das menschliche Zusammenleben und die menschliche Gemeinschaft aus den Angeln …" Ganz im gleichen Sinne heißt es wenig später (3,26): „Dies eine also müssen alle beachten, daß Nutzen des Einzelnen und Nutzen der Gemeinschaft zusammenfallen; denn wenn jeder nur den eigenen Nutzen im Auge hat, wird alle Gemeinschaft unter den Menschen aufgelöst."

Auf den ersten Blick kann diese Formel überzeugen. Sie scheint nicht nur geeignet, in Zweifelsfällen Klarheit zu schaffen, sondern hier scheint das, was wir bisher immer recht unbestimmt als das *honestum* oder das ‚von Natur Rechte' bezeichnet haben, zum Teil auch inhaltlich bestimmt: die Sorge für die menschliche Gemeinschaft. Es soll auch gar nicht in Frage gestellt werden, daß dies ein hoher Wert ist; wir alle handeln ja in der Regel so, wie es Cicero fordert—oder haben doch ein ungutes Gefühl, wenn wir nicht so handeln. Aber es sind zwei Bedenken anzumelden. Erstens: Der Vorrang der Gemeinschaft vor dem Einzelnen ist eine gänzlich unbewiesene Prämisse. Wer wie Thrasymachos in Platons *Politeia* oder wie L. Furius Philus (nach Karneades) in Ciceros *De re publica* die These vom Recht des Stärkeren vertritt, ist durch diese Formel nicht zu widerlegen. Der Primat der Gemeinschaft ist schlechterdings nicht beweisbar.[15] Und

[14] Die von Ilting, K.-H.: Antike und moderne Ethik, in: Gymnasium 84, 1977, S. 154, vorgeschlagene Übersetzung „prinzipiell" (im Gegensatz zu: tatsächlich) ist auf den ersten Blick bestechend, denn in der Tat hebt die ungerechte Handlung eines einzelnen faktisch die menschliche Gemeinschaft durchaus nicht auf. Aber im klassischen Latein kann *principio* diese Bedeutung nicht haben. Es ist auch zweifelhaft, ob Cicero sich wirklich darüber im klaren war, daß er sein ‚Generalisierungs-Argument' (vgl. unten) in der von Ilting angenommenen Weise präzisieren mußte.

[15] Dieser Einwand gilt bekanntlich auch gegen Kants ‚Kategorischen Imperativ'. Habe ich einmal zugestanden, daß die menschliche Gemeinschaft erhalten und gefördert werden soll, bin ich gehalten, stets so zu „handeln, daß die Maxime meines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Aber wer dies nicht zugesteht, sondern die eigene Person über die Gemeinschaft stellt, kann sich durch den ‚Kategorischen Imperativ' nicht angesprochen fühlen. Treffend formuliert Ilting (Der naturalistische Fehlschluß bei Kant (s. Anm. 5), S. 129): „Die Schwierigkeit dieses Problems (die Anerkennung des Sittengesetzes durch alle Normadressaten) hängt offenkundig an der Aufgabe, eine Forderung zu rechtfertigen—die Forderung, alle sollten die Grundnorm anerkennen—, ohne daß es

zweitens: Hebt nicht die *formula*, alles Handeln sei am Wohle der Gemeinschaft zu messen, jene andere | These Ciceros, es gebe ein vom *utile* gänzlich unabhängiges *honestum*, wieder auf? Ist nicht jetzt doch wieder das *utile* der Maßstab allen Handelns, nur nicht mehr der Nutzen des Einzelnen, sondern der der Gemeinschaft? Wie schwerwiegend diese Fragen sind—zumal die letzte—kann man daran ersehen, daß es jetzt, nachdem der Nutzen des Einzelnen als Leitprinzip ersetzt worden ist durch den Nutzen der Gemeinschaft, äußerst schwierig ist, sich ein *honestum* vorzustellen, das nicht mit dem Nutzen der Gemeinschaft zusammenfiele. Gewiß ist es denkbar, daß jemand als Maxime verkündet, die hohen Werte von Gerechtigkeit und Anstand, vielleicht auch die Erhaltung ästhetischer Güter hätten Vorrang vor dem kollektiven Wohlbefinden. Aber ist nicht auch der, der diese Maxime verkündet, im Grunde der Meinung, durch ein Handeln nach dieser Maxime werde der Menschheit ein Vorteil, ein Nutzen entstehen—wenn auch vielleicht erst für spätere Generationen? Kann es jemand Ernst sein mit dem Vorsatz ‚*Fiat iustitia, et pereat mundus*‘[16]? Ist der, der so spricht, nicht doch im Grunde davon überzeugt, die Welt werde durch seine rigide Rechtsprechung schon nicht zugrundegehen, sondern eher gebessert werden und in diesem Sinne einen Vorteil davontragen?

Die These vom Naturrecht, vom zweckfreien Guten, scheint zu zerrinnen. Gewiß: der Einzelne handelt oft gegen seinen Nutzen, aber dann doch stets zum Nutzen der Allgemeinheit. Das aber legt den Gedanken nahe, daß all das, was der Mensch als moralisch richtig empfindet, keineswegs ‚von Natur aus‘ und für ewige Zeiten recht ist, sondern auf schlichter Abrede beruht. Oder ist dem Menschen zwar die Verpflichtung, derartige Abreden zu treffen und einzuhalten, nicht aber ihr Inhalt ‚von Natur aus‘ auferlegt? Diese Fragen können hier nicht weiter verfolgt werden. Aber es ist wohl deutlich geworden, daß

---

erlaubt wäre, irgendeine vorgängig anerkannte Norm vorauszusetzen. Man kann nicht einmal zugeben, daß die Anerkennung solcher Normen als gesichert angesehen werden darf, deren Anerkennung in jedem Versuch vorausgesetzt ist, zu einer Verständigung über Normen zu gelangen, sobald Personen das Normenproblem ernsthaft untereinander zur Entscheidung zu bringen suchen. Denn die Aufgabe ist hier nicht, eine Norm zu formulieren, deren Gültigkeit vorgängig durch die Anerkennung einiger sichergestellt ist, sondern sich einer Grundnorm zu vergewissern, die von allen anerkannt werden sollte, selbst wenn sie nicht geneigt wären, dies unter allen Umständen zu tun.“ Zu Iltings eigener Lösung s. Anm. 25.

[16] Wahlspruch Kaiser Ferdinands I. Vgl. Bartels, K. / Huber, L.: Veni, vidi, vici. Geflügelte Worte aus dem Griechischen und Lateinischen, Zürich 1966, S. 41.

das Problem sehr komplex ist; daher kann es nicht überraschen, daß auch Cicero immer wieder Zweifel gekommen sind an der Existenz eines vom *utile* unabhängigen *honestum*.

Diese Zweifel sind bei Cicero oft in eine Form gekleidet, die vom modernen Leser leicht mißverstanden wird. Daher sei ein kurzer Exkurs gestattet. Die ethischen Diskussionen der Antike sind gekennzeichnet einerseits durch eine erstaunliche Uniformität, durch eine fast durchgängige Übereinstimmung in der Methode und in der Fragestellung. Die Philosophen aller Schulen fragten: Welches ist das letzte Ziel menschlichen Handelns? Man war sich darüber einig, daß es Ziele und Zwecke gab, die nur um anderer Ziele willen angestrebt wurden. Man sah klar, daß der Mensch sich die elementare Bildung aneignet, um die komplexen Zusammenhänge des Weltlaufs zu verstehen, daß der Mensch Nahrung aufnimmt und seine Gesundheit erhält, um höhere Ziele verwirklichen zu können. Und man war sich auch darüber einig, daß dies kein *regressus ad infinitum* sein könne—es müsse ein letztes Ziel oder mehrere letzte Ziele für das menschliche Handeln geben. Und schließlich war man sich darüber einig, daß der Mensch dann, wenn er dies—einfache oder komplexe—letzte Ziel erreicht habe, im Besitze der Glückseligkeit, der *vita beata* sei. Das galt als eine Selbstverständlichkeit, denn—wie sollte der Mensch nicht glückselig sein, wenn er ans letzte Ziel gelangt war? Wem nichts mehr fehlt, der ist schlechthin glückselig. Insofern ist es richtig, daß alle antiken ethischen Theorien eudämonistisch sind. Das wird vom modernen Betrachter, wie gesagt, leicht mißverstanden, denn wir assoziieren allzuleicht Glückseligkeit, *vita beata*, mit der Vorstellung von Freude und Genuß. Aber das ist falsch; die Mehrzahl der antiken Ethiker war weit entfernt davon, Freude und Genuß als den *finis bonorum* zu bezeichnen. Εὐδαιμονία, *vita beata*, Glückseligkeit ist ein rein formaler Begriff; nichts anderes ist damit gemeint, als daß das letzte Ziel erreicht ist. |

Über den Inhalt des *finis bonorum* aber bestand tiefe Uneinigkeit. Cicero unterscheidet immer wieder drei Hauptansichten: Die Stoiker lehrten, letztes Ziel sei nur die sittliche Vollkommenheit, nur die *virtus* sei ein Ziel, das um seiner selbst willen angestrebt werde, alle anderen Ziele dagegen würden um der *virtus* willen angestrebt. Die nachplatonischen Akademiker und die Peripatetiker bestritten nicht, daß die Tugend ein absolutes Ziel, ein *finis bonorum*, ein *propter se expetendum* sei, aber sie legten Wert auf die Feststellung, daß daneben

auch andere Güter Werte an sich seien: Gesundheit, ein Mindestmaß an Reichtum, ein Mindestmaß an Bildung usw. Die Epikureer dagegen lehrten, die Tugend sei kein Wert an sich, sondern nur ein—allerdings bewährtes und durchaus nicht zu verwerfendes—Mittel, um sich in den Besitz der wahren Güter zu versetzen: Gesundheit, Ausgeglichenheit, Freiheit von Schmerz und Entbehrung, und auch—wenn auch nicht in dem Maße, in dem es ihnen oft unterstellt wird—Freude und Genuß. Entsprechend unterschiedlich war die jeweilige Auffassung vom Inhalt der *vita beata.* Für die Stoiker bestand die Glückseligkeit im Leben in sittlicher Vollkommenheit, ganz unabhängig davon, ob dies Leben äußerlich angenehm oder gar qualvoll war. Für die Akademiker und Peripatetiker war die εὐδαιμονία dann gegeben, wenn erstens die sittliche Vollkommenheit erreicht war, zweitens aber auch ein Mindestmaß an äußeren Gütern zur Verfügung stand; die Epikureer aber sprachen nur dann von *vita beata,* wenn die äußeren Bedingungen ein zumindest schmerzfreies Leben gestatteten.

Es ist klar, wie diese unterschiedliche Auffassung vom letzten Ziel und von der *vita beata* sich zur eben diskutierten Naturrechtsproblematik verhält. Für die Epikureer gibt es kein Naturrecht, kein *honestum* neben dem *utile.* Die Tugend ist für sie nur ein Mittel zum Zweck, und ihr letzter Zweck ist ein *utile* in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes. Für die Stoiker steht es fest, daß es ein ‚von Natur aus' Rechtes gibt; seine Verwirklichung ist für sie das letzte Ziel des Handelns. Auch für die in der Mitte stehenden Peripatetiker und Akademiker besteht kein Zweifel an der Existenz von sittlichen Normen, die vom *utile* unabhängig sind, auch wenn sie den bloß nützlichen Dingen nicht jeden Eigenwert absprechen.

Cicero hat während seines ganzen Lebens mit der Frage gerungen, ob es ein Naturrecht gibt oder—anders formuliert, denn das ist für ihn nur eine Frage der Formulierung—ob die Stoiker recht haben mit ihrer Grundthese, nur die *virtus* sei das letzte Ziel für den Menschen.[17] Oft bekennt er sich zu dieser Sicht; aber oft äußert er auch lebhafte Zweifel. Typisch ist folgende Passage aus dem Anfang des fünften Tusculanenbuches (2-4): *quodsi ab is* (d.i. von den führenden Philosophen) *inventa et perfecta virtus est, et si praesidi ad beate vivendum in virtute satis est, quis est, qui non praeclare et ab illis positam et a nobis susceptam operam philosophandi arbitretur? sin*

[17] Vgl. Vf., Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974, S. 178f.

autem virtus subiecta sub varios incertosque casus famula fortunae est nec tantarum virium est, ut se ipsa tueatur, vereor, ne non tam virtutis fiducia nitendum nobis ad spem beate vivendi quam vota facienda videantur. (3) *equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans huic incipio sententiae diffidere interdum et humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere. vereor enim, ne natura, cum corpora nobis infirma dedisset ... animos quoque dederit et corporum doloribus congruentis et separatim suis angoribus et molestiis implicatos.* (4) *sed in hoc me ipse castigo, quod ex aliorum et nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo.* Der Zweifel ist also in die Form gekleidet: Kann die *virtus* allein, wie es die Stoiker lehren, die Glückseligkeit garantieren? Cicero begründet seinen Zweifel mit | seiner eigenen Erfahrung, mit den schweren Schicksalsschlägen, die er hat hinnehmen müssen. Das klingt eudämonistisch, ist in der Tat teilweise eudämonistisch argumentiert, aber nach dem vorher Gesagten ist klar, daß sich dahinter eine tiefere Frage verbirgt. Wenn Cicero fragt, ob das Bewußtsein, recht gehandelt zu haben, für sich allein, also ohne greifbare Erfolge, glücklich machen kann, ist damit mehr gemeint als ein ‚sanftes Ruhekissen'. Es ist ein tiefer Zweifel daran, ob es sinn- und wertvoll ist, sittlich richtig gehandelt zu haben, wenn der Erfolg ausgeblieben ist. Was bleibt von einer solchen Handlung? Ist sie nicht, auch wenn sie im aktuellen Zeitpunkt ganz und gar richtig war, durch ihr Mißlingen in ein Nichts zerronnen, ganz und gar vergangen und verschwunden? Ist es nicht doch nur der konkrete Erfolg, die konkrete Verwirklichung von Werten, die zählt? Wir stehen wieder vor der Ausgangsfrage: Gibt es überhaupt ein *honestum* neben dem *utile*?

Wenig später (*Tusc.* 5,19f.) preist Cicero die Philosophie für ihr Anerbieten, ihre Adepten zu wappnen gegen alle Schicksalsschläge, ihnen die Glückseligkeit zu garantieren. Aber sofort treten wieder Zweifel auf: *sed videro, quid efficiat ...* Der folgende Wunsch, es möge doch ein Mittel erfunden werden, um ihm und anderen die Zweifel an der stoischen Lehre auszutreiben—in Analogie zu Xerxes, der für die Erfindung einer neuen Lust einen Preis ausgesetzt hatte—, spiegelt Ciceros zwiespältige Haltung gegenüber dieser Lehre: Er will sich zu ihr bekennen, er will an sie glauben, aber er weiß doch, daß er über einen irrationalen Glauben nicht hinauskommen wird und daß ihn immer wieder Zweifel befallen werden.

Drei weitere Stellen mögen dies veranschaulichen. In *De legibus* 1, einem Buch, das fast ausschließlich dem Problem des Naturrechts gewidmet ist, läßt sich Cicero von Atticus, dem Epikureer, zugestehen, daß es eine den Weltenlauf aktiv lenkende Gottheit gibt (1,21), und fügt hinzu: Von dieser Voraussetzung müsse man ausgehen, wenn das Naturrecht bewiesen werden solle. Es ist klar, warum: Wenn es ein vom Wollen unabhängiges Prinzip des Sollens gibt, muß dies von einer höheren Autorität eingesetzt sein, und eine solche höhere Autorität kann nur Gott sein. Atticus gibt das gewünschte Zugeständnis, aber mit der bemerkenswerten Einschränkung *si postulas* und mit der halb scherzhaften Begründung, in der herrlichen Natur bei Arpinum sei nicht zu befürchten, daß die Glaubensgenossen den Verrat an der Lehre Epikurs bemerken. Wir dürfen wohl verstehen: Atticus fühlt sich durch den Gesang der Vögel und durch das Rauschen von Liris und Fibrenus innerlich erhoben, und bekennt sich deshalb zu einem Glauben, der ihm sonst fremd ist. Wir wissen aus anderen Schriften Ciceros, vor allem aus *De natura deorum* 3, daß auch Cicero selbst zwischen tiefer Religiosität und heftigen Zweifeln schwankte.[18]

Fast unübersehbar[19] ist die Zahl der Stellen, an denen Cicero sich nicht festlegen mag zwischen der akademisch-peripatetischen Ethik, die neben einem ‚an sich' zu erstrebenden *honestum* auch ein *utile* anerkannte, und der stoischen, die neben dem Sittlich-Richtigen überhaupt kein letztes Ziel gelten lassen wollte. Ein markantes Einzelbeispiel für dies Schwanken, das vor allem das Schlußgespräch des fünften Buches von *De finibus* prägt, findet sich in *De officiis* 3,33, wo Cicero von seinem Sohn als Fundament für die folgende Erörterung fordert: *sic ego a te postulo, mi Cicero, ut mihi concedas, si potes, nihil praeter id, quod honestum sit, propter se esse expetendum; sin hoc non licet per Cratippum* (den peripatetischen Lehrer des jungen Cicero)*, at illud certe dabis, quod honestum sit, id esse maxime propter se expetendum.* |

Aufschlußreich ist auch der Bericht des Laktanz über das verlorene dritte Buch von *De re publica* (in den Ausgaben gedruckt als ‚3,31'). Dort war L. Furius Philus—wie Thrasymachos in Platons *Staat*—gegen die Naturrechtslehre zu Felde gezogen, während Laelius sie

[18] Vgl. Untersuchungen (s. Anm. 17), S. 133-142.
[19] Vgl. Untersuchungen (s. Anm. 17), S. 89-93, 173, 178f.

verteidigte. Laktanz sagt nun kurz und bündig, Laelius habe Furius nicht widerlegen können; mit anderen Worten, bei Laktanz war der Eindruck entstanden, Cicero habe in *De re publica* 3 das Naturrecht in Zweifel ziehen wollen. Dies war sicher nicht Ciceros Absicht, denn er verweist in einer Argumentation für das Naturrecht (*fin.* 2,59) voller Stolz auf die Rede des Laelius, aber—wenn die Argumentation des Philus so eindrucksvoll war, zeigt sich doch einmal mehr, daß derartige Zweifel Cicero nicht fern waren.

Diese und viele andere Stellen machen es klar: Cicero war sich dessen bewußt, daß die absolute Gültigkeit ethischer Normen mit logischen Mitteln nicht zu beweisen ist.[20] Und nicht weniger als seine Zweifel zeigen das diejenigen Stellen, an denen er das versucht, was möglich ist: die Gültigkeit von Normen wahrscheinlich zu machen, sie als ein Phänomen zu erweisen. Auf die unlösbare Aufgabe, moralische Normen von universaler Geltung zu deduzieren, auf den Beweis dafür, daß es ein Naturrecht geben muß, weil es nicht anders sein kann, hat er verzichtet; aber in einem bescheideneren Ansatz zeigt er, wie vieles dafür spricht, daß es ein von Natur aus Rechtes gibt.

Dabei bedient er sich zweier verschiedener Methoden. Erstens verweist er auf das sittliche Empfinden als Phänomen; er erinnert ganz einfach daran, daß oft sittlich-richtig gehandelt wird, ohne daß ein Vorteil von der Handlung erwartet werden kann. Wir haben solche Fälle am Anfang unserer Überlegungen betrachtet. In diesem Zusammenhang erinnert Cicero immer wieder an das eigenartige Wirken des Gewissens. So fordert er in *De finibus* 2,118 den Epikureer auf: *tute introspice in mentem tuam ipse eamque omni cogitatione pertractans percontare ipse te, perpetuisne malis voluptatibus perfruens in ea, quam saepe usurpabas, tranquillitate degere omnem aetatem sine dolore ... an, cum de omnibus gentibus optime mererere, cum opem indigentibus salutemque ferres, vel Herculis perpeti aerumnas.* Er ist sich durchaus dessen bewußt, daß das Gewissen vielfach unentwickelt, nur wenig ausgeprägt ist, aber er glaubt daran, daß es grundsätzlich für jeden Menschen möglich ist, sein Gewissen voll zu entfalten, das heißt: die jedem Menschen von Natur aus innewohnende Kenntnis des Sittlich-Richtigen von aller Unklarheit und von allem Irrtum zu befreien (*off.* 3,76): *at vero, si qui*

---

[20] Oft begnügt sich Cicero nicht mit vorsichtig geäußerten Zweifeln, sondern stellt die Schwäche der stoischen Argumentation klar und unnachsichtig heraus—vgl. Untersuchungen (s. Anm. 17), S. 109-113.

voluerit animi sui complicatam notionem evolvere, iam se ipse doceat eum virum bonum esse, qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus iniuria.[21] Ein Beweis für die Gültigkeit ethischer Normen ist dies nicht, aber ein starkes Argument. Es ist im wesentlichen identisch mit dem *argumentum e consensu omnium*, das vor kurzem in der ‚Konsenstheorie' von Jürgen Habermas (in sublimierter Form) wieder starke Beachtung gefunden hat.[22]

Die andere Methode, ebenfalls ein starkes Argument: Cicero malt aus, was die Folge wäre, wenn jeder nur an seinen eigenen Nutzen dächte. Ein typisches Beispiel, wiederum aus der Polemik gegen den Epikureer in *De finibus* (2,117): Wenn wir die jungen Leute so erzögen, daß sie nur den eigenen Vorteil im Auge hätten, wäre allgemeine Verwirrung die Folge; es gäbe keine uneigennützigen Handlungen, kein Gefühl der Dankbarkeit, die doch beide die Stützen des menschlichen Zusammenlebens sind. Die höchsten Tugenden müßten darniederliegen, wenn die Lust oder der Eigennutz das leitende Prinzip wären. An anderen Stellen (*fin.* 2,85; *rep.* 3,39 = *Att.* 7,2,4) ist die Rede von Freundschaft und von Treue, von Tapferkeit und Gerechtigkeit, von der Liebe der Eltern zu den | Kindern—wenn man nicht will, daß all diese Werte untergehen, dann muß man zugeben, lehrt Cicero, daß es neben dem Nützlichen auch ein zweckfreies *honestum* gibt. Besonders klar ist dies gesagt im zweiten Tusculanenbuch (31): *aut enim nulla virtus est, aut contemnendus omnis dolor. prudentiamne vis esse, sine qua ne intellegi quidem ulla virtus potest?* Wenn du das willst, fährt Cicero fort, dann mußt du auch die übrigen Tugenden anerkennen. Und er setzt voraus, daß jeder es will.

Ciceros Argumentation läßt sich auf den einfachen Gedanken reduzieren: Der Mensch ist allein deshalb zu moralischem Handeln

[21] Vgl. auch *off.* 3,81: *explica atque excute intellegentiam tuam, ut videas, quae sit in ea species et notio viri boni.*

[22] Entwickelt vor allem in ‚Wahrheitstheorien', in: Fahrenbach, H. (Hrsg.): Wirklichkeit und Reflexion. Walter Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, S. 211-265. Im Unterschied zum klassischen *argumentum e consensu omnium* gewinnt Habermas seinen Wahrheitsbegriff nicht auf der Basis des hier und jetzt allgemein (oder überwiegend) für wahr Gehaltenen. Er postuliert eine „ideale Sprechsituation" und einen unendlichen Diskurs, in dessen Verlauf ein Konsens müsse erzielt werden können. Nur was sich unter diesen Umständen als konsensfähig erweise, könne als ‚wahr' gelten. Eine kritische Analyse dieser Theorie und ihrer Anwendung auf die Frage nach der Geltung von Normen bei Ilting, K.-H.: Geltung als Konsens, in: Neue Hefte für Philosophie 10, 1975, S. 20-50.

verpflichtet, weil ohne ein solches Handeln die menschliche Gemeinschaft keinen Bestand haben könnte. Denn wenn jeder unmoralisch handelte, wäre allgemeine Verwirrung, wäre ein Kampf aller gegen alle die Folge. Diese Argumentation ist offensichtlich weitgehend identisch mit der bereits oben betrachteten *formula* aus *De officiis* 3. Die dort vorgebrachten Einwände gelten darum auch hier. Die Überlegung: „Wenn es menschliches Gemeinschaftsleben geben soll, muß es Sittlichkeit geben; es soll aber menschliche Gemeinschaft geben; mithin muß es Sittlichkeit geben"—diese Überlegung ist nicht stichhaltig, denn die Voraussetzung „Es soll menschliche Gemeinschaft geben (und die Belange der Gemeinschaft sollen Vorrang haben vor den Bedürfnissen des einzelnen)" darf zwar allergrößte Plausibilität für sich beanspruchen, ist jedoch im strikten Sinne nicht zu beweisen.

Der gleiche Einwand erhebt sich auch gegen eine moderne Form dieses Deduktionsversuchs, gegen das von Marcus George Singer herausgestellte ‚Generalisierungs-Argument' („generalization argument"). Singer argumentiert wie folgt:[23]

1. Falls es zu unerwünschten Folgen führt, wenn A die Handlung x ausführt, darf A die Handlung x nicht ausführen („principle of consequences");

2. falls es zu unerwünschten Folgen führt, wenn jedermann die Handlung x ausführt, darf nicht jedermann die Handlung x ausführen („generalization" von 1);

3. falls nicht jedermann die Handlung x ausführen darf, darf niemand die Handlung x ausführen („generalization principle").

Folgerung: Wenn es zu unerwünschten Folgen führt, daß jedermann die Handlung x ausführt, dann darf niemand die Handlung x ausführen („generalization argument").

Die Schwäche dieser Argumentation liegt im Übergang von ‚nicht jedermann' zu ‚niemand'. Singer ist sich sehr wohl darüber im klaren, daß im Bereiche von Tatsachenbehauptungen ein solcher Übergang schlicht unsinnig wäre, z. B. „A ist kein Raucher, nicht jedermann ist ein Raucher, niemand ist ein Raucher." Aber auf dem Gebiete der Ethik liegen nach Singer die Dinge anders. Hier gilt der Gleich-

[23] Singer, M. G.: Generalization in Ethics. An essay in the logic of ethics with the rudiments of a system of moral philosophy, New York 1961 (Nachdrucke; dt. Übers. u. d. T. ‚Verallgemeinerung in der Ethik', Frankfurt a. M. 1975), hier S. 63-66 (dt. Übers. S. 88-91).

heitsgrundsatz (von ihm als „generalization principle" bezeichnet): „Was für ein Individuum sittlich-richtig oder sittlich-falsch ist, muß auch für alle vergleichbaren Individuen unter vergleichbaren Umständen sittlich-richtig oder sittlich-falsch sein."[24] Dieser Grundsatz bildet denn auch als Satz 2 eine tragende Säule des Generalisierungs-Arguments. Aber eben dieser Satz erweist sich bei strenger Betrachtung als eine unbewiesene Prämisse. Gewiß beruhen auf ihm alle unsere Vorstellungen von Recht und Gleichheit; gewiß wird er kaum je unter Menschen, die sich ihrer Würde bewußt sind, durch die Tat in Frage gestellt werden. Nur ist damit in keiner Weise bewiesen, daß dieser Satz wirklich gilt.

Und es hilft auch nichts, sich darauf zurückzuziehen, daß sittenwidrige Handlungen regelmäßig negative Folgen haben—nicht notwendig für den einzelnen, wohl aber für die Gemeinschaft. Es bleibt ein irrationaler Rest: Wir hatten oben im Zusammenhang mit | Ciceros *formula* feststellen können, daß sich ein Konflikt zwischen Sittlich-Richtigem und Gemeinwohl kaum denken läßt, und hatten daraus geschlossen, daß das Sittlich-Richtige mit dem für das Gemeinwohl Nützlichen faktisch zusammenfällt. Merkwürdigerweise aber ist andererseits sittlich-falsches Verhalten keineswegs notwendig schädlich für die Gemeinschaft. Eine einzelne Unrechtstat hat durchaus nicht immer schädliche Folgen für die menschliche Gemeinschaft als solche.[25] Denn wenn es auch zweifellos schädlich ist, wenn

[24] Singer (s. Anm. 23), S. 5 (dt. Übers. S. 25).—Über das Verhältnis des ‚Generalisierungs-Arguments' zum ‚Kategorischen Imperativ' Kants s. S. 9f., 295-299 (dt. Übers. S. 3, 337-341), über das Verhältnis zur ‚Goldenen Regel' S. 16f. (dt. Übers. S. 37f.).

[25] Dieser Sachverhalt ist besonders klar herausgestellt von Ilting: Antike und moderne Ethik (s. Anm. 8), S. 154f. Nach Ilting sind ungerechte Handlungen, die für die Gemeinschaft unschädlich bleiben, allein deshalb unmoralisch, weil „der ungerecht Handelnde die normativen Grundlagen der Gemeinschaft, soweit es an ihm liegt, außer kraft (setzt)" (S. 155) und damit sich selbst als handelnde und moralisch verantwortliche Person aufgibt (vgl. Ilting: Wahrheit und Verbindlichkeit, erscheint demnächst [in: Lorenz, K. (Hg.), Konstruktionen versus Positionen. ‹Paul Lorenzen zum 60. Geburtstag›, Bd. 2, Berlin u. New York 1979, S. 115-145]). An anderer Stelle erläutert er dies am Beispiel des Gyges. Wenn Gyges seinen Ring zu ungerechten Handlungen verwendet, muß er aufhören zu sein, „als was er unter seinen Mitmenschen gilt: ein verantwortlich und zurechnungsfähig Handelnder. Durch die Aufgabe seiner Persönlichkeit ist er aber auf seine physische Existenz reduziert und müßte sich nun fragen, ob er dies wirklich wollen kann: ein bedingungslos die Befriedigung seiner Begierden und Bedürfnisse suchendes Triebwesen zu sein, und zwar unter der Bedingung, sich dauernd den Anschein geben zu müssen, er sei jene verantwortlich handelnde Person, für die ihn die anderen halten und der sie vertrauen"

jeder stiehlt und betrügt, und wenn auch jede einzelne derartige Handlung, die offen geschieht und darum andere zur Nachahmung reizen könnte, bis zu einem gewissen Grade schädlich ist, ist damit eine einzelne unmoralische Handlung, die im Verborgenen geschieht, durchaus nicht schädlich, sondern nur—unmoralisch. Denken wir zurück an die Testamentsfälscher, an jenen Mann, der vor der Entscheidung steht, ob er seinen Feind vor der Giftschlange warnen soll oder nicht. Wenn er ihn sich setzen und sterben läßt und dies für sich behält, schadet dies Fehlverhalten der Gemeinschaft überhaupt nicht. Wer es trotzdem verurteilt, wird geneigt sein, mit Cicero an ein von Nutzen und Schaden unabhängiges Sittlich-Richtiges, an ein von Natur aus Rechtes zu glauben. ||

Weiterführende Literatur

Böckle, F. / Böckenförde, E.-W. (Hrsg.): Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973.

Büchner, K.: Utile und honestum, in: Probata - Probanda, München 1974, S. 5-21.

Dihle, A.: Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962 (Studienhefte zur Altertumswissenschaft. 7).

Flückiger, F.: Geschichte des Naturrechts, Bd. 1, Zollikon-Zürich 1954.

Hart, H. L. A.: The Concept of Law, Oxford 1961, bes. S. 181-207: Laws and Morals.

Horowitz, M. C.: The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes, Journal of the History of Ideas, 35, 1974, S. 3-16.

Kelsen, H.: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus, Berlin-Charlottenburg 1928.

Leinweber, A.: Gibt es ein Naturrecht?, Berlin u. New York [3]1972.

Moore, G. E.: Ethics, Oxford 1972 (zuerst 1912) und: Principia Ethica, zuerst 1903,[2]1922, zahlreiche Nachdrucke.

Öhler, K.: Der Consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und der Patristik, in: Antike und Abendland 10, 1961, S. 103-129.

Patzig, G.: Ethik ohne Metaphysik, Göttingen 1971 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 326 S).

(Bedürfnis und Norm, s. Anm. 4). Hier drängt sich die Gegenfrage auf: Warum sollte Gyges das nicht wollen? Aufgrund welcher Norm empfinden wir es als so gewiß, daß Gyges nicht so handeln sollte? Ferner: Es ist schwer einzusehen, daß Gyges—wenn er sich für den ungerechten Gebrauch des Ringes entscheidet—aufhört, ein verantwortlich Handelnder zu sein. (In ‚Wahrheit und Verbindlichkeit', S. (Mskr.) 35 [S. 141], noch deutlicher: „... die Anerkennung dieser Grundnorm [Sei eine Person und respektiere jeden als Person, der dazu bereit ist] (ist) ein Akt, der als freie Entscheidung vorausgesetzt werden muß, damit eine Handlung einer Person überhaupt moralisch zugerechnet werden kann."). Gerade die Entscheidung, eine ‚Un-Person' zu sein und sich der menschlichen Gemeinschaft zu entziehen, hat Gyges nach allgemeinem sittlichen Empfinden zu verantworten.

Reiner, H.: Die Grundlagen der Sittlichkeit (Zweite, durchgesehene und stark erweiterte Auflage von ‚Pflicht und Neigung'), Meisenheim a. G. 1974 (Monographien zur Philosophischen Forschung 5).

Riedel, M. (Hrsg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. 1-2, Freiburg i. Br. 1972-1974.

Schelauske, H. D.: Philosophische Probleme der Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965, Köln, Phil. Diss. 1968 (auch im Buchhandel).

Schian, R.: Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium', Hildesheim 1973 (Spudasmata 28).

Verdross, A.: Abendländische Rechtsphilosophie. Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau, Wien ^{2}1963 (Rechts- und Staatswissenschaften 16).

Welzel, H.: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen ^{4}1962.

Wolf, E.: Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung, Karlsruhe ^{3}1964.

SOKRATES BEI CICERO

Dies wird kein Vortrag über Sokrates sein. Es soll nicht versucht werden, aus Ciceros Schriften mehr und Genaueres über Sokrates zu erfahren, als bereits bekannt ist. Das wäre auch aussichtslos. Cicero ist einer unserer wichtigsten Gewährsleute für die Geschichte der griechischen Philosophie, und es versteht sich von selbst, daß alle seine Werke, auch die Reden, immer wieder gelesen worden sind mit dem Ziel, all das, was er uns über Philosophen mitteilt, einzufügen in unser Wissen aus anderen Quellen. Die letzte und, wie mir scheint, gründlichste derartige Durchmusterung für Sokrates verdanken wir John Glucker, Professor für Klassische Philologie und antike Philosophie in Tel Aviv.[1]

Ich möchte über Cicero sprechen: über Ciceros Sokratesbild. Es geht also, um einen inzwischen schon nicht mehr ganz modischen Ausdruck zu gebrauchen, um ‚Rezeption'. Ein solcher Vorgang der Übernahme ist stets nach zwei Seiten hin von Interesse. Jede Übernahme läßt sich ja auch als ‚Einfluß' betrachten, und noch vor einigen Jahrzehnten sprach man auch unbefangen und selbstverständlich z.B. vom Einfluß des Sokrates auf die Stoa, jetzt eher von der Sokrates-Rezeption durch die Stoa. Aber es ist die gleiche Sache.

‚Sokrates' Einfluß auf Cicero' oder, anders herum: ‚Ciceros Sokrates-Rezeption'—das scheint fast provozierend. Allzu verschieden voneinander sind die beiden: Dort einer der ganz großen Philosophen, nach Ciceros Urteil der Vater aller Philosophie überhaupt,[2] in ärmlichen Verhältnissen lebend, vorbildhaft in seiner Bedürfnislosigkeit, das eigene Wissen und | Denken verkleinernd, ja verbergend—

[1] Socrates in the Academic Books and other Ciceronian works, in: B. Inwood, J. Mansfeld (Hgg.): Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books, Leiden 1997 (Philosophia Antiqua 76), 58-88.

[2] Cic. *fin.* 2,1 ... *Socrates, qui parens philosophiae iure dici potest* ...; vgl. *nat. deor.* 1,93; weitere Belege im großen Kommentar von A. S. Pease zu *De natura deorum* (Cambridge, Mass. 1955) zu dieser Stelle. Ciceros Äußerung ist nicht streng historisch gemeint; er war mit den Philosophen vor Sokrates durchaus vertraut.

hier der römische Staatsmann, Anwalt und Redner, als Philosoph nur ‚dilettierend‘, wenn auch im eigentlichen und besten Sinne: als ein ‚Liebhaber‘ der Philosophie, Cicero, aufgewachsen im Wohlstand, den er mit wechselndem, meist aber gutem Erfolg zu vermehren suchte und den er in vollen Zügen genoß; und alles andere als bescheiden—schon die Zeitgenossen und nicht weniger die Nachwelt empfanden seine hohe Selbsteinschätzung und seine Ruhmredigkeit als peinlich, lächerlich, ja unerträglich. Trotzdem lohnt es, der Frage nachzugehen, welche Züge des Sokrates den auf den ersten Blick so wesensverschiedenen Römer beeindrucken konnten. Das wirft Licht auf beide. Es sagt uns etwas über Sokrates, wenn wir sehen, was an seinem Leben und seiner Lehre über die Zunft der Philosophen hinaus in die Breite gewirkt hat, und es sagt uns etwas über Cicero, wenn wir sehen, was ihm das Wesentliche an Sokrates war.

I

Um Ciceros Sokratesbild zu gewinnen, ist zunächst zu fragen, was er über Sokrates wußte und aus welchen Quellen. Da gibt es eine ebenso einfache wie klare Antwort: Cicero hat sich sein Sokratesbild vor allem aus Platons Dialogen geformt (was ja auch für die meisten von uns gilt). Platon steht für Cicero höher als alle anderen Philosophen; er wagt es, ihn „fast einen Gott unter den Philosophen“ zu nennen (*Nat. d.* 2,32; *Att.* 4,16 = 89 Sh. B., 3); seine eigenen philosophischen Überzeugungen bringt er gern mit Platon in Verbindung (was sachlich nicht wirklich gerechtfertigt ist). Einige Dialoge Platons hat Cicero aufs Genaueste studiert, z.T. sogar übersetzt. Er zitiert oft aus Platon, aber durchaus nicht aus allen Dialogen, auch nicht aus allen sokratischen. Ob das ein Zufall ist, oder ob Cicero nur einen Teil von Platons Werk kannte—wir wissen es nicht. Neben Platon waren es auch einige andere Sokrates-Schüler, aus deren Werken Cicero sein Wissen über Sokrates abrunden konnte: Aischines | aus Sphettos, von dem er aus zwei Dialogen zitiert, Antisthenes und vor allem Xenophon, den Cicero oft nennt und dessen Lektüre er empfiehlt.[3] Seltsamerweise zitiert Cicero nirgends die Schrift, die für uns nach und

---

[3] *Tusc.* 2,62 berichtet er lobend über den jüngeren Scipio Africanus, er habe ‚Xenophon stets in den Händen gehabt‘.

mit Platon die wichtigste Quelle über den historischen Sokrates bildet, Xenophons Memorabilien, eindeutig, d.i. mit ihrem Titel. Aber man sollte doch nicht bezweifeln, daß Cicero sie gekannt und gelesen hat.[4] Im ganzen läßt sich sagen: Cicero verfügt über die gleichen Quellen wie wir; sein faktisches Wissen über Sokrates dürfte sich von unserem nicht wesentlich unterschieden haben.

II

Interessanter ist die Frage, wie Cicero Sokrates beurteilt. Selbstverständlich ist der Grundtenor überaus positiv. Sokrates gilt ja Cicero, wie bereits gesagt, als ‚Vater der Philosophie'. Aber die Bewunderung ist subjektiv geprägt, wie auch wohl unser aller Sokratesbild subjektiv geprägt ist. Dem einen ist dieser Charakterzug wichtiger, jenem ein anderer. Nicht jedem bedeutet jedes Detail der Lehre gleich viel. Cicero hatte Respekt vor Sokrates' genügsamer Lebensweise, er bewunderte seinen tapferen Tod. Immer wieder lobt er Sokrates' Hinwendung zur Ethik: Er habe die Philosophie ‚vom Himmel heruntergeholt',[5] das soll heißen: nach den unergiebigen Spekulationen der Naturphilosophen habe er, und er als erster, das in den Blick gefaßt, was für den Menschen wirklich wichtig sei: die Frage nach dem rechten Verhalten und dem daraus resultierenden Glück. In seiner Schrift *Über die Gesetze* lobt er, „zu Recht habe Sokrates denjenigen verwünscht, der als erster Sittlich-Richtiges und Nützliches voneinander geschieden (als verschiedene Bereiche behandelt) habe".[6]

---

[4] So richtig K. Münscher, Xenophon in der griechisch-römischen Literatur, Philol. Suppl. 13,2, 1920, 80-82; skeptischer K. Döring, Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe, Die Philosophie der Antike. Band 2/1, Basel 1998, 139-364, hier 199.

[5] *Tusc.* 5,10 *Socrates ... primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere*; *Acad.* 1,15 *Socrates mihi videtur, id quod constat inter omnes, primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis, in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt, avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse, ut de virtutibus et de vitiis omninoque de bonis rebus et malis quaereret, caelestia autem vel procul esse a nostra cognitione censeret vel, si maxime cognita essent, nihil tamen ad bene vivendum*; vgl. *Brutus* 31.

[6] *Leg.* 1,33 *... recte ... Socrates exsecrari eum solebat qui primus utilitatem a iure seiunxisset ...*; ähnlich *off.* 3,11 *accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent.* Eine solche ‚Verwünschung' findet sich weder bei Platon noch bei Xenophon. Aber ein Gedankengang in Platons *Nomoi* (660e-663b) kommt Ciceros Wortlaut nahe: ‚Die Dichter sollen lehren, daß die

Das ist im Kern der bekannte sokratische Grundsatz, ‚niemand tue freiwillig Unrecht‘. Man tut ja gerade deshalb ‚freiwillig‘, d.i. bewußt und in voller Kenntnis des Sachverhalts und der Konsequenzen kein Unrecht, weil | unrechtes Verhalten in Wahrheit schädlich und nur das Rechte nützlich ist. Aber die Formulierung verrät stoischen Einfluß; auch in anderen Fällen wird sich zeigen, daß Cicero bei seiner Sokrates-Interpretation gelegentlich die Schulgrenzen verwischt.— Gern zitiert er die ‚sokratische Alternative‘ über den Tod und das Leben nach dem Tode: *aut nihil aut bonum*, der Tod sei entweder gar nichts, weil mit ihm jedes Bewußtsein erlösche, oder aber ein Gut, weil er das Tor sei zum wahren Leben im Jenseits.[7]

Besonders viel bedeutet für Cicero ein anderer Grundsatz des Sokrates: ‚Ich weiß, daß ich nichts weiß‘—das Eingeständnis der Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnis, der grundsätzliche Zweifel. Hier sah Cicero die Wurzel der akademischen Skepsis, zu der er sich zeitlebens bekannte. Und hier fassen wir wieder ein Stück von nicht ganz objektiver, fast ein wenig parteiischer Sokrates-Würdigung. Es ist nämlich keineswegs sicher, daß eine gerade Linie von Sokrates über Platon zur skeptischen Akademie führt, einer Schule, die Cicero uns anschaulicher als jeder andere Autor schildert und für die er wirbt. Ob Sokrates und Platon Skeptiker im Sinne dieser Akademie waren, war schon im Altertum umstritten und ist es bis heute.[8] Gewiß war Cicero nicht der erste, der Sokrates als Ahnherrn für die akademische Skepsis ‚vereinnahmte‘; das hatte schon Arkesilaos getan, der gut 200 Jahre zuvor die Platon-Schule, die Akademie, nach einer durchaus

---

Sittlich-Guten immer glücklich sind …; eine schwere Strafe soll denjenigen treffen, der lehrt, auch Schlechte könnten glücklich sein …; richtig ist nur die Rede, die Angenehmes und Gerechtes nicht trennt …‘. Nach Clemens Alex. *strom.* II 22,131 = SVF 1,558 hat schon der Stoiker Kleanthes Platon in gleicher Weise vereinfacht (‚Verwünschung‘) wie Cicero: διὸ καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ ἡδονῆς τὸν Σωκράτην φησὶ παρ᾽ ἕκαστα διδάσκειν ὡς ὁ αὐτὸς δίκαιός τε καὶ εὐδαίμων ἀνὴρ καὶ τῷ πρώτῳ διελόντι τὸ δίκαιον ἀπὸ τοῦ συμφέροντος καταρᾶσθαι ὡς ἀσεβές τι πρᾶγμα δεδρακότι· ἀσεβεῖς γὰρ τῷ ὄντι οἱ τὸ συμφέρον ἀπὸ τοῦ δικαίου τοῦ κατὰ νόμον χωρίζοντες. Zur stoischen Sokrates-Aneignung s. auch Erler [„Sokrates’ Rolle im Hellenismus“, in: „Sokrates. Nachfolge und Eigenwege“] S. 204.

[7] Vorbild Platon, *Apologie* 40c5-9. Bei Cicero *Cato maior* 66f., *Tusc.* 1,97 und 117f., *Luc.* 124 u.ö.

[8] Dazu Vf. ausführlich in: Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F. Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe, Die Philosophie der Antike, Band 4/2, Basel 1994, 821-824, 928, 930, 1089-1092; knapper Vf. in F. Ricken (Hg.), Philosophen der Antike, Stuttgart 1996, Bd. 2, 95-98.

nicht skeptischen Phase sich ganz auf Erkenntniskritik konzentrieren ließ.[9] Cicero folgte darin ihm und den anderen griechischen Skeptikern mit viel Engagement—und einem leicht unguten Gefühl. Das scheint eine Stelle aus dem Werk *Über den Redner*[10] zu zeigen, entstanden um 55 v. Chr., gut zehn Jahre vor den großen philosophischen Schriften. Cicero läßt den Redner Crassus, die zentrale Figur des Dialogs und unzweifelhaft Sprachrohr für Cicero selbst, die Geschichte der Akademie nach Platons Tod kurz skizzieren. Von den ersten Nachfolgern in der Schulleitung sagt er, sie hätten sich in der Lehre nicht allzusehr von Aristoteles unterschieden (der nun alles andere | als ein Skeptiker war). Dann fährt Crassus fort: Arkesilaos habe zum ersten Mal aus den verschiedenen Werken Platons und aus sokratischen Gesprächen vor allem den Gedanken gierig ergriffen, es gebe nichts Sicheres, das mit den Sinnen oder durch das Denken erfaßt werden könne. Schon in *primum*, zum ersten Male, liegt das Eingeständnis, daß eben vor Arkesilaos dem skeptischen Grundsatz *nihil esse certi* bei Sokrates und Platon wenig Beachtung geschenkt worden war. Und das Verbum *arripere* hat offenbar eine tadelnde Konnotation. In Merklins Übersetzung (Reclam) lesen wir ‚er griff auf'. Das ist zu schwach: *arripere* ist ein gewaltsamer Akt. Vielleicht liegt ein Vorwurf auch darin, daß die Vielfalt der platonischen Schriften betont ist: wer aus einer solchen Fülle nur einen einzigen Gedanken herausklaubt, der ist schwerlich objektiv. Aber diese indirekte Kritik—wenn es denn eine ist und wir nicht überinterpretiert haben—ist bei Cicero ohne Parallele. In den übrigen Schriften wird er nicht müde, Sokrates und Platon als Skeptiker hinzustellen.[11] Der sokratische Grundsatz οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα, das grundsätzliche Eingeständnis, nichts Sicheres zu wissen, bedeutete Cicero viel.

---

[9] Bezeugt u.a. bei Plutarch, *Adversus Colotem* 1121D-1122A; dazu Vf. in Grundriss … (wie Anm. 8), 811.

[10] *De or.* 3,67 *Arcesilas primum, qui Polemonem audierat, ex variis Platonis libris sermonibusque Socraticis hoc maxime arripuit, nihil esse certi quod aut sensibus aut animo percipi possit.*

[11] *Luc.* 74; *Acad.* 1,45 (Sokrates) und 46 (Platon); *nat. d.* 1,11 (Sokrates); *div.* 2,150 (‚Akademie') u.ö. In *Acad.* 1,16 wird die skeptische Haltung nur Sokrates zugeschrieben, während Platon kurz darauf (17) eher als Dogmatiker erscheint (*Platonis … auctoritate … una et consentiens duobus vocabulis philosophiae forma instituta est Academicorum et Peripateticorum …*). Das darf nicht überraschen, denn hier spricht Varro als Anhänger des Antiochos aus Askalon, der Platon dogmatisch interpretierte und die skeptische Phase der Akademie als Fehlentwicklung und Verfälschung ansah.

III

Wir wenden uns nun einigen Bereichen zu, in denen Cicero mit Sokrates nicht einverstanden ist, ihn auch nicht umzudeuten versucht, sondern—wenn auch mit großem Respekt—kritisiert. Zunächst etwas Äußerliches. Cicero, dem luxusgewöhnten, in ästhetischen Dingen hochsensiblen Angehörigen der römischen Oberschicht, mußte die Lebensweise des Sokrates ganz fremd sein, und er hat sie allenfalls entschuldigend zur Kenntnis genommen, nicht wirklich gebilligt. Bezeichnend ist eine Stelle aus *De officiis*, einem Werk, das man nicht ganz zu Unrecht als ‚römischen Knigge' bezeichnet hat: Die Sitten und herkömmlichen Gepflogenheiten des Umgangs der Bürger miteinander gelte es zu befolgen; „niemand solle sich zu dem Irrtum hinreißen lassen, daß, da sich | Sokrates und Aristipp anders aufgeführt haben und anders geredet haben, als es der Sitte und dem Herkommen entsprach, nun auch ihm das gleiche Recht zustehe—nur im Hinblick auf ihre großen, ja göttlichen Verdienste gestand man jenen eine solche Freiheit zu."[12] Ein recht überschwengliches Kompliment verbunden mit indirekter Distanzierung. Das Unkonventionelle, Rauhe, Widerborstige an Sokrates war Cicero fremd.

Den gleichen Eindruck gewinnen wir, wenn wir die Eingangsszene von *De oratore* mit ihrem Vorbild vergleichen, mit Platons Phaidros. Wie bei Platon lassen sich die Gesprächsteilnehmer unter einer Platane nieder, und Scaevola, einer der Älteren in der Runde, weist ausdrücklich auf die analoge Situation bei Platon hin.[13] Aber gerade

---

[12] *Off.* 1,148 *Quae ... more agentur institutisque civilibus, de his nihil est praecipiendum; illa enim ipsa praecepta sunt, nec quemquam hoc errore duci oportet, ut siquid Socrates aut Aristippus contra morem consuetudinemque civilem fecerint locutive sint, idem sibi arbitretur licere; magnis illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur.*

[13] *De or.* 1,28f. *„Cur non imitamur, Crasse, Socratem illum, qui est in Phaedro Platonis? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis, quam illa, cuius umbram secutus est Socrates, ... et quod ille durissimis pedibus fecit, ut se abiceret in herba atque ita illa, quae philosophi divinitus ferunt esse dicta, loqueretur, id meis pedibus certe concedi est aequius." Tum Crassum „immo vero commodius etiam"; pulvinosque poposcisse et omnis in eis sedibus, quae erant sub platano, consedisse dicebat.* Zu den Übereinstimmungen und zu den markanten Unterschieden in der äußeren Atmosphäre und der Stimmung ausführlicher Vf. in: From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's De oratore, in: Rhetorica 6 (1988), 215-235, bes. 216-223. [Vgl. oben S. 172-192, bes. 173-180]

die Analogie fordert zum Vergleich heraus, und das Unterschiedliche tritt zutage: Sokrates und Phaidros haben in glühender Mittagshitze den nicht ganz kurzen Weg aus der Stadt ins Ilissos-Tal zurückgelegt, in eine einsame, ein wenig unheimliche Landschaft. Sokrates ist barfuß; beide lagern im wild wuchernden Gras. Die vornehmen Römer dagegen befinden sich in einer gepflegten Villa; die Älteren haben Mittagsruhe gehalten, dann trifft man sich im Park, wandelt nur zwei oder drei Runden auf Promenadenwegen, bevor man sich setzt—selbstverständlich nicht auf den Boden, sondern auf Marmorbänke; ja sogar Kissen läßt der Hausherr Crassus fürsorglich holen. „Bequemer", *commodius*, soll es zugehen als bei Platon, muß es wohl auch: Die Römer wissen, daß sie empfindlicher sind als die Griechen; sehr realistisch vergleicht der alte Scaevola seine eigenen zarten Füße mit den *durissimi pedes* des Sokrates. Auch hier also einerseits Anerkennung, andererseits Distanzierung. Die vom Barfußgehen verhärteten und wohl recht schmutzigen Fußsohlen des Sokrates dürften für Cicero keine anziehende Vorstellung gewesen sein. Das rauhe Äußere des Atheners war ihm wesensfremd. Das soll nicht heißen, daß er sich ernsthaft einen urbaneren, glatteren Sokrates gewünscht hätte. Den hätte er wohl nicht so lieben können, wie | er den widerborstigen geliebt hat. Aber es heißt, daß Cicero schwerlich den Wunsch gehabt haben wird, in dieser Hinsicht selbst zu werden wie Sokrates. Soviel zum Äußeren.

In der philosophischen Haltung stimmt Cicero, wie wir gesehen haben, weitgehend mit Sokrates überein. Aber es gibt auch Kritik, in einem für Cicero zentralen Bereich sogar entschiedenen Widerspruch.

Sokrates hat das philosophische Denken auf den menschlichen Bereich konzentriert; er hat die Philosophie „vom Himmel heruntergeholt".[14] Daß damit die Ethik auf den ersten und höchsten Platz gehoben war, begrüßt Cicero uneingeschränkt, und er macht sich Sokrates' Lehre weitestgehend zu eigen. Nicht ganz so sicher scheint es, daß Cicero auch die Beschränkung auf die Ethik, in anderen Worten: den völligen Verzicht auf das Nachdenken über Natur und

---

[14] Vgl. oben 314 [235] mit Anm. 5. Sokrates' Abkehr von der Naturphilosophie wurde in der doxographischen Tradition schon früh stark (vielleicht zu stark) herausgestellt. A. A. Long, Socrates in Hellenistic Philosophy, Classical Quarterly 38 (1988) 150-171, bes. 151 führt diese Akzentuierung auf den Pyrrhoneer Timon aus Phlius zurück, K. Döring, Sokrates … (wie Anm. 4), 167, auf Aristoteles. Zu Ciceros Zeit war dieses „most fundamental characteristic of Socrates in the doxographical tradition" (Long) schon längst „gleichsam kanonisch" (Döring).

Kosmos gutgeheißen hat. Man mag eine solche Billigung herauslesen aus der Charakterisierung der (antik gesprochen) ‚physikalischen' Fragen als ‚dunkel' und ‚tief verborgen'.[15] Aber sollte ein Philosoph sich nicht auch solchen Problemen stellen? Vorsichtige Kritik an Sokrates' radikalem Verzicht klingt an im Einleitungsgespräch von *De re publica*.[16] Scipio Aemilianus lobt Sokrates in der bekannten Weise dafür, daß er auf naturphilosophische Überlegungen verzichtet hat: derlei sei einerseits ein aussichtsloses Unterfangen, andererseits für den Menschen ohne Belang. Dem hält Tubero entgegen, daß Sokrates bei Platon durchaus auch mathematische und physikalische Thesen äußere. Scipio gibt das zu, macht aber klar, daß es sich dabei um eine unhistorische Anreicherung durch Platon handele. Platon selbst sei, nicht zuletzt durch seine Reisen nach Unteritalien, mit der pythagoreischen Naturphilosophie gut vertraut gewesen, und da „er Sokrates über alles geliebt habe", habe er ihm denn auch die dunklen pythagoreischen Lehren zugeschrieben. Das ist wohl richtig. Wir halten fest, daß Scipio (und damit Cicero) die unhistorische ‚Anreicherung' durch Platon nicht mißbilligt: Ein Sokrates, der sich | kosmologischen Problemen weniger schroff verweigert hätte, als es uns die doxographische Tradition glauben macht,[17] hätte ihn—vorsichtig gesagt—nicht irritiert. Das wird bestätigt durch Ciceros eigenes Werk. Er war gewiß kein Naturphilosoph, aber hat doch ‚physikalische' Fragen, d.i. kosmologische, theologische, eschatologische Probleme immer wieder berührt: Bezeichnenderweise schon in *De re publica* selbst, in Scipios Traum, später dann in *De natura deorum* und in *De divinatione*, aber auch in den *Tusculanen*. Dem sokratischen Verzicht auf die Beschäftigung mit der Natur ist er also nicht gefolgt.

Folgt Cicero Sokrates in der Ethik ohne Einschränkung? Die Frage wird dadurch kompliziert, daß Cicero die sokratische Ethik oft eng an die stoische heranrückt, ja beide miteinander verschmilzt. Nicht ohne

---

[15] *Acad.* 1,5 *res occultae et ab ipsa natura involutae*; ib. 44; *Luc.* 30 *abditae res et obscurae*; ib. 32; *fin.* 1,64; 5,51; *nat. d.* 1,49. 60 u.ö.

[16] *Rep.* 1,15f.; vgl. 5,87 und, zur Abgrenzung von den Pythagoreern, den Beitrag von Renate Zöpfel in diesem Band [Sokrates und die Pythagoreer, in: „Sokrates. Nachfolge und Eigenwege"], bes. Anm. 77.

[17] Immerhin ist Sokrates für Aristophanes (*Wolken* 143-168) primär ein Naturforscher. Zu Sokrates' Verhältnis zur ‚Physik' besonnen urteilend E. Zeller, Philosophie der Griechen, II 1, Leipzig ^{4}1889, 172-175, und H. Görgemanns, Biologie bei Platon, in G. Wöhrle (Hg.), Biologie, Stuttgart 1999, 74-88, bes. 74.

Grund: Es ist richtig, daß sich aus dem sokratischen Satz, niemand tue willentlich Unrecht, der Grundsatz ‚Tugend ist Wissen' herleiten läßt (vgl. dazu R. Häußler in diesem Band [„Sokrates. Nachfolge und Eigenwege"]), und dann erscheint umgekehrt das wirkliche Wissen, das Wissen um das Wesentliche, als Tugend. Und da wirkliches Wissen allumfassend und unteilbar sein muß, gibt es nur ein Wissen und damit nur eine Tugend—die konventionellen Einzeltugenden sind lediglich ihre Aspekte. Jedoch: Hatte das Sokrates schon so gelehrt? Es ist schwer, ja unmöglich, eine Grenzlinie zu ziehen zwischen sokratischem und stoischem Tugendwissen. Aus der Gleichsetzung von Tugend und Wissen ergibt sich auch die Lehre von der ‚Gleichgültigkeit' (ἀδιαφορία) aller herkömmlichen, nur vermeintlichen ‚Güter' außer der Tugend (wer diesen Dingen Wert beimißt, weiß noch nicht das Rechte), daraus wieder der Lehrsatz, der Tugendhafte sei immer glücklich. Gegen diese provozierend paradoxe These der Stoiker hat sich Cicero mehrfach gewandt,[18] aber wo die Kritik am schärfsten ist, bleiben die Gemeinsamkeiten zwischen der Stoa und Sokrates stets im Hintergrund. Nur indirekt wird Sokrates von Ciceros Einwand getroffen, die stoische Ethik sei wirklichkeitsfremd und im Kern inhuman. |

Wir kommen zu dem Bereich, in dem Cicero Sokrates auf das entschiedenste widersprach, deshalb so entschieden, weil hier ein ganz persönliches Anliegen Ciceros berührt war: Die Beziehung zwischen Philosophie und Rhetorik, allgemeiner formuliert: das Verhältnis von Wissen und Wort. Im großen Werk *Über den Redner* betont Crassus, fast durchweg Ciceros Sprachrohr, den Eigenwert der Rhetorik: Wenn ein Architekt oder ein Arzt es verstünden, ansprechend und überzeugend über Fragen ihres Fachs zu sprechen, dann verdankten sie diese Fähigkeit nicht etwa ihrem fachlichen Wissen, sondern der Rhetorik. „Wahrscheinlicher ist dann schon, und doch falsch, was Sokrates zu sagen pflegte, daß ein jeder über das, was er wisse, auch hinlänglich reden könne."[19] Viel spricht für Sokrates' Standpunkt: Wer etwas wirklich weiß, ist auch in der Lage, darüber zu reden und es anderen

---

[18] Vor allem in *De finibus*, Buch 4, und in den *Tusculanen*, Buch 5.

[19] *De or.* 1,61-63; die wörtlichen Übersetzungen aus 63: ... *illud est probabilius, neque tamen verum, quod Socrates dicere solebat, omnis in eo, quod scirent, satis esse eloquentis; illud verius, neque quemquam in eo disertum esse posse, quod nesciat, neque, si optime sciat ignarusque sit faciundae ac poliendae orationis, deserte id ipsum posse, de quo sciat, dicere.*

zu erklären. Dieser Ansicht war auch der ältere Cato; er brachte sie auf die kurze Formel: *rem tene, verba sequentur*, „hab' nur die Sache fest im Griff, die Worte kommen dann schon von selbst.“[20] Aber Cicero dachte anders. Crassus fährt fort: „Der Wahrheit näher kommt es, daß einerseits niemand sich gewandt über etwas äußern kann, wovon er nichts versteht, noch andererseits jemand, der seine Sache vorzüglich versteht, aber nichts weiß von Redekunst und rhetorischen Schmuckmitteln, gewandt über eben dieses sein Wissen sprechen kann.“ Kurz gesagt: Wissen und Wortgewandtheit stehen gleichberechtigt nebeneinander, sind aufeinander wechselseitig angewiesen. In etwas anderer Formulierung sagt es Crassus in Buch 3: „Weder die ‚Sprachlosigkeit‘ eines Manne, der seine Sache gut versteht, sie aber nicht erklären kann, verdient Lob, noch die Ahnungslosigkeit dessen, der die Sache nicht beherrscht, aber um Worte nicht verlegen ist.“[21] Sachwissen und Rhetorik gehören zusammen. Das gilt nach Cicero / Crassus auch für die Philosophie. In der älteren Zeit—vor Sokrates—bildeten Erkenntnisstreben und formale Bildung noch eine Einheit—aber kein anderer als Sokrates habe damit ein Ende gemacht: „Es fanden sich einige Leute, hochgebildet und hochbegabt, jedoch der Beschäftigung mit politischen Angelegenheiten | aufgrund einer persönlichen Entscheidung abgeneigt, die diese unsere Bemühung um die Redekunst (*hanc dicendi exercitationem*) von sich wiesen und verachteten. Ihr Wortführer war Sokrates.“[22] Im folgenden wird die Diktion noch komplizierter—wohl ein Indiz dafür, wie schwer sich Cicero damit tat, dem sonst so geschätzten ‚Ahnherrn aller Philoso-

---

[20] Überliefert bei Iulius Victor (4. Jh. n. Chr.) p. 197 Halm.

[21] *De or.* 3,142 *neque infantiam eius, qui rem norit, sed eam explicare dicendo non queat, neque inscientiam illius, cui res non suppetat, verba non desint, esse laudandam.*

[22] *De or.* 3,59-61 ... *inventi sunt, qui, cum ipsi doctrina et ingeniis abundarent, a re autem civili et a negotiis animi quodam iudicio abhorrerent, hanc dicendi exercitationem exagitarent atque contemnerent;* (60) *quorum princeps Socrates fuit; is qui omnium eruditorum testimonio totiusque iudicio Graeciae cum prudentia et acumine et venustate et subtilitate tum vero eloquentia, varietate, copia, quam se cumque in partem dedisset, omnium fuit facile princeps, iis, qui haec, quae nunc nos quaerimus, tractarent, agerent, docerent, cum nomine appellarentur uno, quod omnis rerum optimarum cognitio atque in eis exercitatio philosophia nominaretur, hoc commune nomen eripuit sapienterque sentiendi et ornate dicendi scientiam re cohaerentis disputationibus suis separavit;* ... (61) *Hinc discidium illud exstitit quasi linguae atque cordis, absurdum sane et inutile et reprehendendum, ut alii nos sapere, alii dicere docerent* (Übersetzung teilweise nach Merklin).

phie‘ ein Fehlurteil vorzuwerfen. Am Anfang steht ein überschwengliches Lob: „Er überragte nach dem Zeugnis sämtlicher Gelehrten und dem Urteil ganz Griechenlands wohl alle sowohl an Klugheit, Scharfsinn, Liebenswürdigkeit und Gründlichkeit, wie auch besonders an Gewandtheit, Mannigfaltigkeit und Unerschöpflichkeit des Ausdrucks, welchem Thema er sich auch zuwenden mochte.“ Anders ausgedrückt: Sokrates verkörperte die von Cicero angemahnte Einheit von Denken und sprachlichem Ausdruck in vollendeter Weise. Umso härter dann der Vorwurf: „Gerade er raubte dieser Einheit den gemeinsamen Namen und riß eine Kluft auf zwischen der Disziplin des rechten Denkens und der des gepflegten Ausdrucks, die doch in Wahrheit untrennbar sind (*re cohaerentes*). (61) So kam es denn zu einer Entzweiung gewissermaßen von Zunge und Intellekt (*cor* bezeichnet hier das Herz als Sitz des Denkens).“ *Discidium*, ein hartes Wort an sich, wird noch verschärft durch die Attribute: vollkommen widersinnig ist diese Entzweiung, nutzlos, tadelnswert. Unwillkürlich denkt man zurück an jene andere Trennung, die Sokrates seinerseits beklagt haben soll: Er hatte, wenn wir Kleanthes und Cicero glauben dürfen, denjenigen verflucht, der als erster das Nützliche vom Sittlich-Richtigen geschieden habe (s. oben S. 314 [235]). Ich möchte es nicht ausschließen, daß Cicero, wenn er hier von gewaltsamer Trennung spricht (*separare*, *discidium*), eben dieses sokratische Bild vor Augen hatte, es also in anderem Zusammenhang gegen seinen Urheber wendet.

Kurz darauf bedient sich Crassus eines einprägsamen Gleichnisses: Wie vom Apennin, als einer Wasserscheide, die Flüsse teils nach Osten hinabströmten, teils jedoch nach | Westen, so strebten jetzt, unter Sokrates’ Einfluß, die Disziplinen auseinander; die einst gemeinsame Kammhöhe (*commune sapientiae iugum*, die Höhe indiziert zugleich den Wert) habe sich zur Trennlinie entwickelt: Die Philosophen strebten dem eher griechischen ionischen Meere zu, das reich sei an Häfen (eine Anspielung auf ihr beschauliches Leben), die Redner dagegen zur barbarischen, klippenreichen und gefährlichen tuskischen See.[23] Cicero wünscht sich, die Trennung (*divortium*) aufgehoben zu sehen, beide Bereiche wieder zu vereinigen. Das ist kein beiläufig niedergeschriebener Augenblickseinfall. Es ist Cicero sehr

---

[23] *De or.* 3,69 ... *ut ex Appennino fluminum, sic ex communi sapientiae iugo sunt doctrinarum facta divortia ...*

ernst damit. Die Einheit von Redekunst und Philosophie ist Teil seines Lebensprogramms. Platon hatte gefordert, die Philosophen müßten Könige, die Könige Philosophen werden.[24] Er wollte Weisheitsliebe und politische Verantwortung zusammenführen. Cicero übernimmt diese Forderung und erweitert sie zu einer Dreiheit: Staatskunst, Philosophie und Kunst des Wortes sind nach seiner Überzeugung wechselseitig aufeinander angewiesen und sollten in der gleichen Person vereinigt sein. Dieser Gedanke durchzieht Ciceros ganzes theoretisches Werk. Man sieht leicht, daß er damit die Grundpfeiler seiner eigenen Tätigkeit und seiner eigenen Begabung nennt, und es wäre töricht zu bestreiten, daß er gelegentlich in sich selbst das ursprünglich platonische Ideal wenigstens teilweise verwirklicht sah.[25] Manch einer lächelt darüber—zu Unrecht, wie ich meine. Aber das steht hier nicht zur Diskussion. Es sollte nur gezeigt werden, daß Cicero sehr starke Gründe hatte, gegen die sokratische Abwertung der Redekunst zu protestieren.

IV

Es soll schließlich von einer besonderen Art von Rezeption die Rede sein, von einer Rezeption, die wohl typisch römisch ist: Sokrates als Vorbild nicht für theoretische Lehre oder für ein literarisches Werk, sondern für konkretes Verhalten und | für konkretes Handeln. Zunächst sollen einige Fälle betrachtet werden, in denen Cicero andere, überwiegend ältere, von ihm hochgeschätzte Römer in einer gewissen Analogie zu Sokrates sieht, bei ihnen sokratische Züge herausstellt. Da wir meist nur Ciceros Zeugnis für solche Übereinstimmungen haben, muß es offenbleiben, ob Cicero im historischen Sinne recht hat, und wenn das so ist, ob die Betroffenen selbst wirklich Sokrates vor Augen hatten. Aber uns geht es ja um Ciceros Sokratesbild, und dafür ist es in jedem Falle aussagekräftig, wenn Cicero Römern charakteristische Züge des Sokrates zuschreibt.

Da ist zunächst die so viel diskutierte sokratische Ironie. Cicero findet sie bei Scipio Aemilianus und beruft sich dabei auf das

---

[24] *Staat* 473d, *7. Brief* 326b.

[25] Cicero, *rep.* 1,13; zu weiteren, überwiegend indirekten Anspielungen s. Vf. in Grundriss … (wie Anm. 8), 1016.

Geschichtswerk des C. Fannius, der Scipio gut gekannt hatte. Die wichtigsten Stellen:

— Aus einem längeren Abschnitt in *De oratore* über Witz und Humor erfahren wir: „Diesen Stil (*urbana dissimulatio*) pflegte unser Africanus Aemilianus, wie Fannius in seinen Annalen berichtet; er (Fannius) bezeichnet ihn mit einem griechischen Wort als εἴρων. Aber ebenso wie diejenigen lehren, die das besser wissen, bin ich der Meinung, daß Sokrates in dieser εἰρωνεία und Kunst der Selbstverkleinerung (*dissimulantia*) an Eleganz und echt menschlicher Haltung (*humanitas*) alle anderen übertroffen hat."[26]

— Im *Lucullus* berichtet der Titelheld: „Sokrates verkleinerte sich selbst und bescheinigte denen, die er widerlegen wollte, überlegenes Wissen; indem er also etwas anderes sagte, als er dachte, benutzte er jene Kunst der Verstellung (*dissimulatio*), die die Griechen εἰρωνεία nennen. Fannius sagt, daß auch Africanus sie beherrschte, und man dürfe sie diesem (Scipio Aemilianus Africanus minor) deshalb nicht als Fehler anrechnen, weil auch Sokrates sich ihrer bedient habe."[27] | Für Cicero, und wohl auch schon für Fannius, scheint es festzustehen, daß Scipio Aemilianus mit seinem ironischen Gesprächsstil dem Beispiel des Sokrates gefolgt war.

Ein anderer, nicht unbedingt historischer, aber seit Aristoteles[28] immer wieder erwähnter Wesenszug des Sokrates ist seine ‚Gleichgültigkeit' oder ‚Unbekümmertheit' im Glück wie im Unglück (ἀδιά-

---

[26] *De or.* 2,270 *hoc in genere ... Fannius in annalibus suis Africanum hunc Aemilianum dicit fuisse et eum Graeco verbo appellat* εἴρωνα. *Sed, uti ei ferunt, qui melius haec norunt, Socratem opinor in hac* εἰρωνείᾳ *dissimulantiaque longe lepore et humanitate omnibus praestitisse.* In *De oratore* 2,269 (vgl. 3,203) betont Cicero, die *urbana dissimulatio*, deren sich auch Sokrates bedient habe, bestehe nicht darin, daß man ‚anderes sagt als man denkt, oder gar das Gegenteil', sondern in einem eleganten ‚Spiel'; im *Lucullus* (15, s. folgende Anmerkung) dagegen bietet er eben diese Definition (... *cum aliud diceret atque sentiret* ...) und betont die ‚Selbstverkleinerung' des Sokrates; vgl. auch *Brutus* 292. Zum nach wie vor umstrittenen Begriff der ‚sokratischen Ironie' sei verwiesen auf Döring, Sokrates ... (wie Anm. 4), 163f., 175 (Nachwirkung bei Kierkegaard), 335f. (Bibliographie).

[27] *Luc.* 15 *Socrates autem de se ipse detrahens in disputatione plus tribuebat is quos volebat refellere; ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimulatione quam Graeci* εἰρωνείαν *vocant; quam ait etiam in Africano fuisse Fannius, idque propterea vitiosum in illo non putandum quod idem fuerit in Socrate.* Vgl. auch *Brutus* 299, dazu unten 330 [250]. Eigenartigerweise spricht Cicero in *off.* 1,208 nicht von Scipios εἰρωνεία, sondern nur von dessen *ambitio*, obwohl er die sokratische Ironie unmittelbar danach beschreibt. Hatte er das Zeugnis des Fannius vergessen?

[28] *Anal. post.* 97 b 20-25.

φορον εἶναι, ἀπάθεια). Ein häufig wiederholtes Beispiel:[29] Xanthippe wunderte sich darüber, daß ihr Mann, obwohl die Stadt von so vielen Wechselfällen erschüttert wurde, stets die gleiche Miene zur Schau trug. Eine ebensolche innere Ruhe und Ausgeglichenheit zeigte nach Cicero C. Laelius mit dem Beinamen der Weise (*Sapiens*), ein enger Freund des Scipio Aemilianus: „Trefflich ist jener Gleichmut in allen Wechselfällen des Lebens, stets die gleiche Miene, der gleiche Gesichtsausdruck, wie wir es über Sokrates und ebenso über Laelius lesen."[30] Im Dialog über die Freundschaft, der ja auch den Namen des Laelius trägt, gilt gerade diese indifferente Haltung gegenüber äußeren Gütern und Schicksalsschlägen als Kern jener philosophischen Weisheit, der Laelius seinen Beinamen verdankt: Nicht im Sinne landläufiger Rede sei Laelius weise, sondern im Sinne philosophischer Terminologie, bescheinigt ihm Fannius, prominentes Mitglied des ‚Scipionenkreises', des Freundeskreises um den jüngeren Scipio, wohl ein Verwandter des eben zitierten Historikers; er sei ein Weiser, wie es im übrigen Griechenland überhaupt keinen, in Athen nur jenen einen gegeben habe, der nach Apolls Spruch als der Weiseste schlechthin galt. Die Begründung: „Du bist weise darin, daß du weißt, daß dein inneres Glück nur von dir selbst abhängt, daß keiner der Wechselfälle, wie sie uns Menschen nun einmal treffen können, gegen die rechte Gesinnung (*virtus*) etwas vermag."[31] Es kann dahingestellt bleiben, ob das wirklich sokratische und nicht vielmehr stoische Lehre ist. Hier kommt es nur darauf an, daß Cicero Laelius in Bezug auf seine ἀδιαφορία auf eine Stufe mit Sokrates stellt.[32] Auch im fol-

---

[29] Cicero, *Tusc.* 3,31 *hic est enim ille voltus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem.* Vgl. Stobaeus 4,44,77a = Socratis et Socraticorum reliquiae, ed. G. Giannantoni, IC 65; Seneca *ep.* 104,28.

[30] Cicero, *off.* 1,90 *praeclara ... est aequabilitas in omni vita et idem semper vultus eademque frons, ut de Socrate idemque de C. Laelio accepimus.*

[31] *Lael.* 6f. *Te autem alio quodam modo non solum natura et moribus, verum etiam studio et doctrina esse sapientem, nec sicut vulgus, sed ut eruditi solent appellare sapientem, qualem in reliqua Graecia neminem (nam qui septem appellantur, eos, qui ista subtilius quaerunt, in numero sapientium non habent), Athenis unum accepimus, et eum quidem etiam Apollinis oraculo sapientissimum iudicatum; hanc esse in te sapientiam existumant, ut omnia tua in te posita esse ducas humanosque casus virtute inferiores putes.*

[32] Es sei nicht verschwiegen, daß Cicero in seiner Verteidigungsrede für den skrupellosen Haudegen Milo auch diesem eine philosophisch anmutende ‚Unbekümmertheit' bescheinigt (*Mil.* 92 ... *si vultum semper eundem, si vocem, si oratio-*

genden zeichnet Cicero Laelius nach dem Bilde des Sokrates. Auf die | Frage, wie er nur den Verlust seines kurz zuvor verstorbenen Freundes Scipio so gleichgültig ertrage, antwortet er—nun wirklich gut sokratisch—, Scipio habe ein gutes Los getroffen, er sei in den Himmel zurückgekehrt (*Lael.* 10f., 13).

Ein weiterer sokratischer Zug ist es, daß Laelius es nicht einfach hinnimmt, von seinen Gesprächspartnern als der weiseste Römer schlechthin und damit als römischer Sokrates bezeichnet zu werden. Er verweist seinerseits auf den älteren Cato (den Zensorier), dem Fannius nur praktische Klugheit hatte zugestehen wollen (*Lael.* 10): ‚Nein, wenn es um Weisheit gehe, dürfe man nicht einmal Sokrates dem alten Cato vorziehen.' Es fällt schwer, das ganz ernst zu nehmen, ist wohl auch von Laelius nicht ganz ernst gemeint: Es geht ja um einen Mann, der für seine Prozeßfreudigkeit und für seine Hartherzigkeit bekannt war, der dazu riet, Sklaven, bei denen Anzeichen von Krankheit auftraten, schnellstens zu verkaufen. Andererseits ist daran zu erinnern, daß Cicero Cato im nach ihm benannten Dialog über das Alter ganz im sokratischen Sinne für ein Fortleben der Seele nach dem Tod argumentieren läßt. Dieses Gespräch ist in der Fiktion kurz vor Catos Tod geführt; wir spüren eine ähnliche Abschiedsstimmung wie in Platons Phaidon.[33]

Auch zwei andere ciceronische Dialoge spielen kurz vor dem Tode der Hauptperson und sind damit von der gleichen ‚Phaidon-Stimmung' getragen. Das fiktive Datum von *De re publica* ist das Todesjahr von Scipio Aemilianus,[34] von dem wir eben gesehen haben, daß Cicero ihn im Hinblick auf seine Ironie mit Sokrates parallelisiert. Das fiktive Gespräch von *De oratore* ist kurz vor dem Tod des Redners Crassus angesetzt, der im ganzen Dialog immer wieder durch platonische Reminiszenzen an Sokrates angenähert ist. Das ist

---

nem stabilem ac non mutatam videtis ...). Aber das ist rhetorische Routine, und W. Stroh (Taxis und Taktik, Stuttgart 1975, 76 Anm. 77) geht zu weit, wenn er darin eine Stilisierung „zum Typ des philosophischen Helden vor Gericht, wie Sokrates, wie Rutilius ..." sieht. Schon aus Gründen des guten Geschmacks, vor allem aber im Hinblick auf die moralisch äußerst fragwürdige Sache Milos hat Cicero solche Namen nicht genannt und wohl kaum ernsthaft an sie gedacht.

[33] R. Coleman (Proceedings of the Cambridge Philological Society, n.s. 10, 1964, 2 mit Anm. 2) spricht treffend von der „swan-song idea". Vgl. auch Vf. in J. G. F. Powell (Hg.), Cicero the Philosopher, Oxford 1995, 89-91. [s.o. S. 244-246]

[34] Das ergibt sich aus *rep.* 1,14 und 6,12; dazu Vf. (wie Anm. 33) 90 [o. S. 245] mit Anm. 15.

an anderer Stelle ausführlich gezeigt und soll hier nicht wiederholt werden.[35]

Die Liste der von Cicero geschätzten und deshalb mit sokratischen Zügen gezeichneten Männer läßt sich fortsetzen. In | *De oratore* (1,230f.) erwähnt der Redner Antonius das im Vorjahr (92 v. Chr.) gefällte skandalöse Urteil gegen P. Rutilius Rufus. Er hatte seine Provinz Asia vorbildlich verwaltet, zum Ärger der Steuerpächter, denen er keine Chance ließ, die Bewohner auszuplündern. Aus Rache hängte man ihm einen Prozeß wegen ‚Erpressung' der Provinzialen an. Das war so absurd, daß Rutilius die Richter seine Nichtachtung fühlen ließ und auf eine Verteidigung praktisch verzichtete. „Darin hat dieser Römer von konsularischem Rang es Sokrates nachgetan ...",[36] versichert Antonius. Heißt *imitatus est* ‚er hat ihn imitiert', oder nur ‚er hat (ohne an Sokrates zu denken) dasselbe getan'? Auf sprachlicher Ebene ist das nicht zu entscheiden. Immerhin war Rutilius philosophisch gebildet (er war der letzte Überlebende des Scipionenkreises, und Cicero verdankt ihm sein Wissen darüber); viel spricht für bewußte Nachahmung.[37] Der Giftbecher blieb Rutilius erspart; er wurde aus Rom verbannt und wählte als Aufenthaltsort gerade die Provinz, gegen die er sich angeblich vergangen hatte.

Als letzter aus dieser Gruppe sei der jüngere Cato genannt, ein Urenkel des Zensoriers. Er war zehn Jahre jünger als Cicero, und darum ist es kühn, wenn Cicero ihn mit Sokrates parallelisiert. Cato, kompromißloser Verteidiger der Republik, hatte sich nach Caesars Sieg bei Thapsos 46 v. Chr. im nahegelegenen Utica das Leben genommen. Sein Tod dient Cicero in den im folgenden Jahr verfaßten *Tusculanen* als Beispiel für sittlich gerechtfertigten Selbstmord: „Cato ist so aus dem Leben gegangen, als sei er froh gewesen, einen Grund zum Sterben zu haben (unmotivierten Selbstmord duldet die Gottheit nicht), wenn aber Gott selbst jemandem einen hinlänglichen Grund gegeben hat, wie damals Sokrates, jetzt Cato, dann geht der Weise

[35] Vf., From Athens to Tusculum. Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore*, in: Rhetorica 6 (1988), 215-235, bes. 228-235 [s.o. 172-192, bes. 185-192].

[36] *De or.* 1,231 ... *imitatus est homo Romanus et consularis veterem illum Socratem ...*

[37] Etwas vorsichtiger formuliert Quintilian *inst.* 11,1,12 *P. Rutilius ... cum ille paene Socratico genere defensionis est usus ...*

freudig aus dieser Finsternis hinaus in jenes Licht …"[38] Es fällt auf, daß die Hinrichtung des Sokrates hier geradezu als Freitod gilt. Cicero hatte bald nach Catos Tod eine ihn verherrlichende Gedenkschrift verfaßt (die natürlich zugleich eine Anklage gegen | Caesar war); sie ist leider verloren. Aber wir wissen, daß sie eine starke Wirkung hatte, und darum liegt es nahe, daß zwei spätere Zeugnisse von Cicero beeinflußt sind. Seneca bietet im 104. Brief (27-33) eine breit angelegte parallele Würdigung von Sokrates und Cato. Dabei steht das uns schon bekannte Motiv des Gleichmuts im Zentrum (28): „All dies (die Anklage, das Gefängnis, der Giftbecher) hat Sokrates so wenig beeindruckt, daß er nicht einmal sein Mienenspiel veränderte … Bis zum Ende hat niemand Sokrates je eher heiter oder eher betrübt gesehen—gleichmütig war er bei so wechselhaftem Schicksal. Willst du ein anderes Beispiel? Nimm unseren jüngeren Cato … Niemand hat Cato je verändert gesehen, wo doch das Gemeinwesen viele Veränderungen erfuhr …"[39] Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der oben betrachteten Äußerung über Laelius[40] macht es nahezu sicher, daß Seneca hier Ciceros verlorener Schrift folgt. Vielleicht gilt das auch für Plutarchs ausführliche Schilderung von Catos Ende:[41] Cato führt im Kreis der Freunde philosophische Gespräche; er liest zweimal Platons Phaidon; vergeblich versuchen die philosophischen Vertrauten, ihn von seinem Entschluß abzubringen: er solle nicht zögern, Cäsars Gnade anzunehmen. Die Analogie zu Sokrates, vor allem zu Kritons Rettungsvorschlag, ist unverkennbar.

---

[38] *Tusc.* 1,74 *Cato ... sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet. Vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit ...*

[39] Seneca *ep.* 104,28 *Post haec carcer et venenum. Haec usque eo animum Socratis non moverant ut ne vultum quidem moverint. O illam mirabilem laudem et singularem! usque ad extremum nec hilariorem quisquam nec tristiorem Socraten vidit; aequalis fuit in tanta inaequalitate fortunae. Vis alterum exemplum? accipe hunc M. Catonem recentiorem, cum quo et infestius fortuna egit et pertinacius. ... Nemo mutatum Catonem totiens mutata re publica vidit; eundem se in omni statu praestitit, in praetura, in repulsa, in accusatione, in provincia, in contione, in exercitu, in morte.*

[40] *Off.* 1,90 (oben 325 [245] mit Anmerkung 30).

[41] *Cato minor* 67-71; Plutarch kann Cicero auch indirekt benutzt haben; als Plutarchs direkte Quelle hat man eine (ebenfalls verlorene) Cato-Biographie des Thrasea Paetus vermutet; s. K. Döring, Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum, Wiesbaden 1979, 39 mit Anm. 85.

In sechs Fällen also hat Cicero bedeutende Römer mit Sokrates ‚in Verbindung gebracht'. Das ist ein Verlegenheitsausdruck. Wir haben auch von ‚Analogie' und ‚Parallelisierung' gesprochen. Es ist deshalb schwer, einen präzisen Begriff zu gebrauchen, weil die Sache nicht wirklich klar und eindeutig ist. Hat Cicero bei Scipio Aemilianus, bei Laelius und den anderen sokratische Züge gesehen, die objektiv da waren, und sie lediglich herausgestellt? Oder hat er ihnen diese Züge angedichtet? Seit Hermann Strasburgers ernüchternden Untersuchungen zum Scipionenkreis[42] steht es fest, daß Cicero die geistigen Interessen dieses ‚Kreises' nachhaltig idealisiert hat. Und auch das wissen wir nicht, ob die genannten Römer, wenn das von Cicero Herausgestellte der | historischen Wahrheit entspricht, damit bewußt Sokrates nacheiferten, oder ob es sich nicht nur um zufällige Übereinstimmungen handelte. Wir können nur ganz allgemein formulieren: Es war Cicero offenbar wichtig, daß die sokratische Tradition auf die eine oder andere Weise in Rom weiterlebte. Halten wir auch fest, daß es in allen Fällen nur einzelne sokratische Elemente sind, die Cicero bei den Römern sieht. Darum ginge es viel zu weit, etwa in Scipio Aemilianus oder in Laelius einen ‚römischen Sokrates' zu sehen[43] oder gar einen Begriff wie Reinkarnation zu verwenden— schon deshalb, weil keiner der Genannten ein Philosoph war (am ehesten noch der jüngere Cato, aber der war Stoiker und nicht Sokratiker). Andererseits ist es wohl zu wenig, von einem bloßen Gütesiegel zu sprechen, das Cicero mit der Annäherung an Sokrates erteilt habe.

V

Wir schließen mit dem interessantesten Fall. Nicht nur andere hat Cicero mit Sokrates in Zusammenhang gebracht, sondern auch sich selbst. Das klingt schockierend, und auch Cicero wußte das. Spott und Gelächter hätte er geerntet, hätte er ohne Umschweife erklärt: ‚Seht her, in dieser Hinsicht bin ich wie Sokrates.' Das konnte und wollte er nicht tun. Es sind also eher versteckte und indirekte Hinweise, denen jetzt nachzugehen ist. Betrachten wir zunächst die publizierten Schrif-

---

[42] Der Scipionenkreis, in: Hermes 94 (1966), 60-72.

[43] So vorsichtig A. Dyck zu *off.* 1,90 (s. oben S. 325 [245] mit Anm. 30) in seinem großangelegten Kommentar zu *De officiis* (Ann Arbor 1996), S. 231.

ten. Es besagt nicht allzuviel, daß Cicero sich oft auf die sokratisch-akademische Gepflogenheit der Argumentation ‚nach beiden Seiten hin' beruft:[44] das ist die Übernahme einer Methode, nicht Annäherung an die Person. Aber es ist mehr, wenn er selbst in die ihm aus Platon so gut bekannte Rolle des Sokrates schlüpft und ganz im sokratischen Stil mit einem Jüngeren disputiert—das tut er in den Anfangspartien aller fünf Tusculanenbücher. Jeder Platonkenner mußte bemerken, welche Parallelisierung Cicero hier wagte. |

Von anderer Art ist seine Annäherung an Sokrates in *De oratore* und in *De re publica*. Crassus und Scipio Aemilianus tragen klare sokratische Züge, nicht zuletzt durch die ‚Phaidon-Stimmung'—beide disputieren kurz vor ihrem Tode, dessen Nähe sie spüren. Andererseits konnte keinem aufmerksamen Leser entgehen, daß sowohl Crassus wie Aemilianus für Cicero selbst sprechen: sie sind es, denen er die eigenen Ansichten in den Mund legt. Eine indirekte Beziehung zu Sokrates also, die nicht jeden überzeugen mag. Aber wenigstens an einer anderen Stelle ist ein solches Dreierverhältnis ausformuliert. Wir haben zuvor[45] gesehen, daß Cicero (im Anschluß an den Historiker Fannius) dem jüngeren Africanus mehrfach sokratische Ironie bescheinigt. Das tut er auch im Dialog *Brutus*, im Gespräch mit Atticus: „Als εἴρων möchte ich nicht gelten, selbst wenn Africanus das war," sagt Cicero bescheiden. Atticus widerspricht taktvoll: „… wie du meinst; ich für mein Teil hätte es allerdings passend gefunden, daß du eine Eigenschaft hast, die ebenso Africanus wie Sokrates ausgezeichnet hat."[46] Nun ist klar: Es ist Cicero selbst als Autor, der Atticus hier widersprechen läßt—und sich damit in indirekter Form bescheinigt, eben doch ein εἴρων zu sein.

Einige aussagekräftige Stellen finden sich in den Briefen an Atticus; gegenüber dem Freund konnte sich Cicero unbefangener äußern. Auch hier schildert er mehrfach, wie er sich vor schwierigen Entscheidungen der sokratischen Methode bediene, einer Gegenüberstellung des Für und Wider.[47] Das hat mehr Gewicht als in den publizierten Schriften, ist aber doch nicht eigentlich eine

---

[44] *Nat. d.* 1,11; *Tusc.* 1,8; *off.* 2,8 u.ö.

[45] Oben 324 [244] mit Anm. 26 und 27.

[46] *Brut.* 299 εἴρωνα *me, ne si Africanus quidem fuit, ut ait in historia sua C. Fannius, existumari velim. Ut voles, inquit Atticus. ego enim non alienum a te putabam quod et in Africano fuisset et in Socrate.*

[47] *Att.* 2,3 = 23 Shackleton Bailey, 3; *Att.* 9,4 = 173 Sh. B.; *Att.* 14,13 = 367 Sh. B., 4; vgl. *fam.* 1,9 = 20 Sh. B., 21; *fam.* 11,29 = 335 Sh. B., 1.

Parallelisierung mit der Person des Sokrates. Diese ist jedoch ganz deutlich in einem Brief vom Februar 49. Cicero will Caesar um keinen Preis anhören oder auch nur sehen, und dafür beruft er sich auf das Beispiel des Sokrates: „… als ob ich ein noch überzeugenderes Vorbild brauchte als Sokrates, der zur Zeit der 30 Tyrannen keinen Fuß vor seine Tür setzte.“[48] Cicero wußte, daß sein Verhalten nicht unumstritten war; er versucht, es dem Freund plausibel | zu machen, indem er ihm suggeriert, er fühle sich wie Sokrates unter den 30 Tyrannen. Ein kühner, durchaus nicht naheliegender Vergleich. Man hätte die Nennung eines Politikers erwartet.—Auf einer ganz anderen Ebene stilisiert sich Cicero zum sokratischen Philosophen in einem Brief vom April 44. Auf seinem Landgut bei Puteoli waren zwei Wirtschaftsgebäude eingestürzt, andere zeigten so bedenkliche Risse, daß „nicht nur die Bewohner, sondern auch die Mäuse sich davongemacht haben“—offenbar ein beträchtlicher Schaden. Aber Cicero gibt sich unbekümmert: „Andere nennen so etwas eine Katastrophe, ich nicht einmal eine Unannehmlichkeit. Oh Sokrates und ihr Sokratiker! Nie werde ich euch angemessen Dank abstatten können.“[49] Es kommt hier nicht darauf an, daß die Terminologie eher stoisch ist (wir haben ja auch in anderem Zusammenhang gesehen, daß Cicero hier nicht genau unterscheidet). Wichtig ist, daß er Atticus gegenüber beteuert, einen materiellen Schaden beurteile er so, wie Sokrates ihn beurteilt hätte. Wie der Kontext zeigt, ist es ihm damit allerdings nicht ganz ernst.

Die Annäherung an Sokrates ist am deutlichsten in zwei Zeugnissen aus der Zeit nach Ciceros Tod. In Plutarchs Cicero-Biographie (5,1) lesen wir, während seines Studienaufenthalts in Griechenland im Jahr 77 v. Chr. habe Cicero das delphische Orakel nach dem für ihn angemessenen Lebensweg befragt und die Antwort erhalten, er solle seiner eigenen Natur, nicht der Meinung der vielen folgen. Dieser Spruch habe Cicero zögern lassen, sich der Politik zuzuwenden. In einem Brief an Atticus aus dem Jahr 54 bezeichnet Cicero als ‚seine

---

[48] *Att.* 8,2 = 152 Sh. B., 4 ... *quasi intersit audiam an videam, aut locupletior mihi sit quaerendus auctor quam Socrates, qui, cum XXX tyranni essent, pedem porta non extulit.*

[49] *Att.* 14,9 = 363 Sh. B., 1 *tabernae mihi duae corruerunt reliquaeque rimas agunt; itaque non solum inquilini sed mures etiam migraverunt. hanc ceteri calamitatem vocant, ego ne incommodum quidem. o Socrate et Socratici viri! numquam vobis gratiam referam. di immortales, quam mihi ista pro nihilo!*

Natur‘ seine schriftstellerische Tätigkeit und seine geistigen Neigungen (*litterae et studia nostra*).[50] Auch wenn man hier keinen Zusammenhang sehen mag: die delphische Weisung kommt einer Mahnung zur Philosophie nahe. Ich wage es, in der Episode eine Parallele zum legendären Orakelspruch über Sokrates zu sehen, den Chairephon eingeholt hatte.[51] Man hat Ciceros Besuch in Delphi bezweifelt—wohl zu Unrecht, denn er war ein interessierter Tourist und hat sich u.a. auch in die | eleusinischen Mysterien einweihen lassen.[52] Und es ist ja leicht vorstellbar, daß die meisten Besucher in Delphi einen so allgemein anwendbaren Spruch erhielten wie Cicero. Aber die Historizität ist nicht wirklich wichtig. Wichtig ist, daß die Episode in Ciceros Biographie einen Platz gefunden hat. Wer hat das bewirkt, wer hat die Begebenheit in die Biographie gebracht? Kaum erst Plutarch, der keinen Anlaß hatte, derartiges einzufügen. Er hat es aus seiner Quelle übernommen, und die ist so gut wie sicher die Biographie, die Tiro, Ciceros treuer Sekretär, nach dem Tode seines Herrn verfaßt hat. Da ist es keine allzu fernliegende Vermutung, daß Cicero noch bei Lebzeiten Anregungen und Wünsche für diese Biographie geäußert hat, kurz gesagt: daß er selbst es war, der den delphischen Spruch herausgestellt wissen wollte.

In einem anderen Falle konnte er keinen konkreten Einfluß mehr auf Tiro ausüben: bei der Schilderung seines Todes. Plutarch (*Cicero* 48,3) berichtet, Cicero habe, als die Mordknechte der Triumvirn sich näherten, seine Sänfte niedersetzen lassen und sei ganz ruhig geblieben. Bei Livius (erhalten beim älteren Seneca) steht außerdem, Ciceros Begleiter seien ‚tapfer und treu‘ bereit gewesen, für ihn zu kämpfen und ihm zur Flucht zu verhelfen; das aber habe Cicero abgelehnt. Er hatte beschlossen: „Ich will im Vaterland sterben, das ich oft gerettet habe.“[53] Ich bin wiederum kühn und sehe darin eine

---

[50] *Att.* 4,18 = 92 Sh. B., 2.

[51] Die Zeugnisse bei Zeller, Philosophie der Griechen (wie Anm. 17), 52f. und Döring, Sokrates … (wie Anm. 4), 155 (mit Literatur).—Zur Anfrage in Delphi und zum folgenden s. Vf., Cicero zwischen Politik und Philosophie, in: Ciceroniana 7 (Rom 1990). Atti del VII Colloquium Tullianum, Warschau 1989, 61-73 [s.o. S. 158-171].

[52] *Leg.* 2,36; vgl. *Tusc.* 1,29 (?).

[53] Seneca der Ältere *suas.* 6,17 (aus Livius) *taedium tandem eum et fugae et vitae cepit, regressusque ad superiorem villam, quae paulo plus mille passibus a mari abest, „moriar“ inquit „in patria saepe servata.“ Satis constat servos fortiter fideliterque paratos fuisse ad dimicandum; ipsum deponi lecticam et quietos pati quod sors iniqua cogeret iussisse.*

Parallele zu Sokrates, der den Rettungsvorschlag Kritons ablehnt.[54] Es sind Zweifel daran erlaubt, ob Livius' Bericht den historischen Ablauf wiedergibt; manches deutet auf legendenhafte Ausschmückung. Vielleicht war es Tiro, der die Parallelität erfunden hat, vielleicht Livius selbst. Aber es sollte nicht ausgeschlossen werden, daß der Bericht wahr ist und daß auch Ciceros Worte der Wahrheit entsprechen. Dann hätte er noch im Tode ein Vorbild vor Augen gehabt.[55] Aus heutiger Sicht klingt das erstaunlich, kaum glaubhaft. Für uns ist ‚Vorbild' ein eher abstrakter Begriff. Für einen Römer bedeutete *exemplum* mehr, wie wir an vielen Beispielen sehen: ein konkretes Bild, eine anschauliche Persönlichkeit, der nachzuleben man sich | bemühte. Ähnliches läßt sich auch in anderen Epochen beobachten. Das Phänomen wurde treffend bezeichnet als ‚zitathaftes Leben', oder als ‚Gehen in der Spur'. Das kann hier nicht weiter ausgeführt werden; wir müssen auf andere Arbeiten verweisen.[56] Nur ein letztes Cicero-Zitat mag das Gemeinte verdeutlichen: „Ich habe das Gefühl, in ihrer Gemeinschaft gelebt zu haben,"[57] sagt er über Sokrates und Platon. Nicht viele von uns dürfen das über den Gegenstand ihrer Forschungen sagen. Cicero dürfen wir es glauben.

Über Sokrates haben wir nichts Neues sagen können. Aber vielleicht war es nicht nutzlos zu sehen, wie er auf einen hochgebildeten, vielseitig begabten und—dies das Wichtigste—unbefangen und offen fragenden, neugierigen Römer gewirkt hat. Ja, Cicero war sonst in fast jeder Hinsicht grundverschieden von Sokrates. Doch gerade das macht die Frage nach Ciceros Sokratesbild interessant.

---

[54] Platon, *Kriton* 50b u.ö.; vgl. Döring, Sokrates … (wie Anm. 4), 165.

[55] Wie später Seneca—dazu von Albrecht unten [in „Sokrates. Nachfolge und Eigenwege"] S. 261ff.

[56] Ernst Kris / Otto Kurz, Die Legende vom Künstler. Ein historischer Versuch, Wien 1934 (erg. dt. Neuausgabe Frankfurt/Main 1979 Edition Suhrkamp 1034); Thomas Mann, Freud und die Zukunft, Imago 22 (1936), 257-274 = Gesammelte Werke, Frankfurt/Main und Berlin 1955, Bd. 10, 512-518; Janet Fairweather, Fiction in the Biographies of Ancient Writers, Ancient Society 5 (1974), 231-275; Vf. wie Anm. 51, 69-71 [o. S. 167-169].

[57] *Luc.* 74.

DIDO UND SENECA ÜBER GLÜCK UND VOLLENDUNG

Die Stoiker haben die Idealfigur des ‚Weisen' in einer immer wieder erweiterten und variierten Folge von Paradoxa gepriesen: Nur der Weise ist klug, nur er ist gerecht, nur er ist ‚schön' (womit die ‚innere' als die eigentliche Schönheit gemeint war), nur er ist frei, nur er ein wahrer Herrscher … Auch die ‚Glückseligkeit' (εὐδαιμονία) ist dem Weisen vorbehalten. Wer noch nicht zur Weisheit gelangt ist, ist überhaupt nicht glücklich, da er ja nicht (im günstigeren Falle: noch nicht) über das wahre und einzige Gut verfügt: über die Tugend, die in der vollendeten Einsicht besteht. Der Weise aber genießt vollkommenes Glück, denn die Einsicht in das Walten des göttlichen Logos ist unteilbar; wer sie hat, hat sie also ganz. Die Lehre der Stoa ist eine Philosophie des Alles oder Nichts.

Um den Gegensatz zwischen der übergroßen Schar der ‚Toren' und den wenigen ‚Weisen' aufs äußerste zuzuspitzen, wagte man sogar, den Weisen den Göttern anzunähern. Seneca berichtet, der römische Stoiker Sextius habe oft gesagt (*Epist.* 73,12) *Iovem plus non posse quam bonum virum*. Die Formulierung ist sorgfältig gewählt und kaum übersetzbar. Sextius war nicht so weit gegangen zu sagen: ‚Der Weise steht Jupiter gleich' oder gar ‚Der Weise ist ein Gott'. Er erkennt einen Unterschied an: *plura Iuppiter habet, quae praestet hominibus.* Durch die größere Zahl der ihm möglichen segensreichen Handlungen ist Gott dem Menschen überlegen. *Plus* im ersten Satz bezeichnet demnach keine Quantität, sondern das Wesen: die Qualität der Handlungen des Weisen. Im folgenden stellt Seneca, wohl noch immer im Anschluß an Sextius, das ‚Mehr' (*plura*) des Gottes auf eine Stufe mit materiellem Reichtum, von dem er die Gesinnung des Wohltäters (‚gut' = sittlich gut) abhebt: *sed inter duos bonos non est melior, qui locupletior*; auch ein tüchtiger Steuermann werde ja nicht als solcher noch tüchtiger, wenn er über ein besonders großes und schönes Schiff verfüge. Ein äußerlicher quantitativer Vorteil ist ohne Einfluß auf die innere Qualität des Handelnden.

Aber Jupiter hat dem Menschen noch ein weiteres voraus (*Epist.* 73,13): *diutius bonus est.* Gott ist ewig, das menschliche Dasein ist begrenzt. Auch diesen Unterschied spielt Seneca herunter: ‚Der Weise braucht nicht geringer von sich zu denken, weil seine sittlichen Leistungen auf einen engeren Rahmen beschränkt sind.‘ Wiederum ist die ‚Quantität‘ geringschätzig von der bei Jupiter und dem Weisen gleichen ‚Qualität‘ der ethischen Haltung abgehoben. Danach verschiebt Seneca fast unmerklich den Gesichtspunkt und spricht vom ‚Glück‘: Ebensowenig wie von zwei Weisen nicht derjenige glücklicher ist, dem eine längere Lebenszeit vergönnt ist, ebensowenig ist Gott glücklicher als | der ‚weise‘ Mensch.[1] Der Analogieschluß ist kühn und scheint ans Blasphemische zu grenzen. Aber er ist gerechtfertigt durch das stoische Verständnis der ‚Tugend‘ als der schlechthin vollkommenen Einsicht, aus der notwendigerweise vollkommenes Glück resultiert. Schon Chrysipp hatte gelehrt (Plut. *De comm. not.* 1061F-1062A = *SVF* 3,54a = 63 I Long/Sedley): ἀγαθὸν ὁ χρόνος οὐκ αὔξει προσγιγνόμενος, ἀλλὰ κἂν ἀκαρές τις ὥρας γένηται φρόνιμος, οὐδὲν πρὸς εὐδαιμονίαν ἀπολειφθήσεται τοῦ τὸν αἰῶνα χρωμένου τῇ ἀρετῇ καὶ μακαρίως ἐν αὐτῇ καταβιοῦντος—nur darauf kommt es an, zum ‚Weisen zu werden‘; wem dieser Schritt gelungen ist, der genießt sogleich vollendetes Glück; selbst wenn es ihm nur einen ganz kurzen Augenblick beschieden sein sollte, steht er um nichts schlechter da als ein anderer, der eben dieses (in seiner Qualität völlig gleiche) Glück ‚eine ganze Ewigkeit hindurch genießen kann‘.[2] Wahrscheinlich ist der ‚Weise‘ auch hier mit den Göttern verglichen.

Dieses Lehrstück vermag uns nicht zu befriedigen: die Intensität des Glücksgefühls scheint uns nicht verrechenbar mit der Dauer des Glücks. Aber den Stoikern legte die Neigung zu scharfer Grenzziehung einen absoluten Begriff von ‚Vollkommenheit‘ nahe, der alle

---

[1] Vgl. auch Seneca *Epist.* 53,11 *quaeris quid inter te et illos* (sc. *deos*) *interfuturum sit? diutius erunt.*

[2] Weniger pointiert (und nicht auf die Stoa beschränkt) Cicero *Tusc.* 5,5 (‚Hymnus‘ auf die Philosophie) *est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus.* Dazu Wolfgang Schmid, Ein Tag und der Aion, in: *Wort und Text. Festschrift Schalk* (Frankfurt a. M. 1963) 14-33, ND in: G. Maurach (Hg.), *Römische Philosophie* (Darmstadt 1976) 142-168; H. Hommel, *Ciceros Gebetshymnus an die Philosophie*, Sitz.-Ber. Heidelberg, phil.-hist. Kl. 1968,3; noch allgemeiner Poseidonios frg. 179 Edelstein/Kidd = Seneca *Epist.* 78,28 *ut Posidonius ait, ‚unus dies hominum eruditorum plus patet quam imperitis longissima aetas‘.* Vgl. auch unten S. 338 [163] zu Heraklits Gedanken, ‚ein Tag sei jedem gleich‘.

Aspekte, auch den der zeitlichen Ausdehnung, umfaßte. Da sich nun aber nicht bestreiten ließ, daß ‚vollkommenes' Wissen, die damit identische ‚vollkommene' Tugend und das sich daraus ergebende ‚vollkommene' Glück von durchaus verschiedener Dauer sein konnten, blieb nur der Ausweg, die zeitliche Dimension gänzlich auszublenden, oder aber (was auf das gleiche hinausläuft) zu erklären, die Qualität des ‚vollendeten' Wissens bewirke es, daß auch die geringste zeitliche Quantität als solche ‚vollkommen' sei. Mit Recht hat man deshalb den Übergang aus dem Status des ‚Toren' in den eines ‚Weisen' als einen „Umschlag von Quantität in Qualität" bezeichnet.[3] In der Antike hat sich mindestens Seneca dieses Begriffspaares bedient: *Epist.* 70,5 (*sapiens*) *cogitat semper, qualis vita, non quanta sit*; *Epist.* 85,22: *in optimo illam* (sc. *beatam vitam*) *statu ponit qualitas sua, non magnitudo.* Ob vor Seneca auch die Griechen im gleichen | Zusammenhang von πόσον/ποσότης und ποῖον/ποιότης gesprochen haben, wissen wir nicht; es ist immerhin denkbar.[4]

Ein anderer Modus, das ‚Paradoxon der Zeit'[5] sprachlich zuzuspitzen, ist—soweit ich sehe—dem Lateinischen vorbehalten. Einige Verben können sowohl quantitative wie qualitative ‚Vollendung' bezeichnen. Mit dieser Möglichkeit spielt Seneca mehrmals: *Epist.* 32,3 ... *considera, quam pulchra res sit consummare vitam ante mortem* ... 5 *ille demum* ... *est* ... *liber, qui vivit vita peracta* (dazu als Gegenstück *Epist.* 23,11 *quidam ante vivere desierunt quam inciperent*); *Epist.* 77,4 *vita non est imperfecta, si honesta est; ubicumque desines, si bene desines, tota est*; *Epist.* 93,2 *longa est vita, si plena est. impletur autem, cum animus sibi bonum suum reddidit ...* 4 ... *licet aetas eius imperfecta sit, vita perfecta est*; vgl. auch *Epist.* 21,8 (fiktive Anrede an Epikur) ... *si vis Pythoclea senem facere et*

---

[3] Ernst Günther Schmidt, Eine Frühform der Lehre vom Umschlag Quantität-Qualität bei Seneca, *Forschungen und Fortschritte* 34,4 (1960) 112-115. Der griechische Terminus für ‚Umschlag' war offenbar μεταστροφή oder μεταβολή (Clemens Al. *Strom.* 4,6 = *SVF* 3,221). Bei Seneca besonders anschaulich *Epist.* 118,13-16: (*bonum*) *ad aliam proprietatem pervenit ... ipsa scilicet magnitudine. nec hoc novum est quaedam crescendo mutari: infans fuit, factus est pubes: alia eius proprietas fit ... unus lapis facit fornicem: ... non auget, sed implet.*

[4] Vgl. Ernst Günther Schmidt, Das aristotelische Begriffspaar Quantität-Qualität und die Entwicklung der Dialektik (Seneca, Plotinos, Hegel, Marx), in: *Proceedings of the World Congress on Aristotle Thessaloniki 1978* (Athen 1982) 209-215.

[5] Titel einer nützlichen Textauswahl: J. Blänsdorf/E. Breckel, *Das Paradoxon der Zeit. Zeitbesitz und Zeitverlust in Senecas Epistulae morales und De brevitate vitae*, Heidelberger Texte, Didaktische Reihe 13 (Freiburg/Würzburg 1983).

implere vitam, non annis adiciendum est.[6] Überall ist primär die sittliche Vollendung gemeint, aber die doppeldeutigen Verben lassen fast suggestiv auch an eine quantitative ‚Erfüllung' der Lebenszeit denken. Da jedoch nach dem Eintritt in den Status der ‚Weisheit' das Leben in der Regel fortdauert, kann Seneca in einem gelungenen Oxymoron von einem ‚Leben nach Abschluß des Lebens' sprechen.

Für eine solche Zuspitzung bietet das Lateinische offenbar bessere Möglichkeiten als das Griechische. Die Substantive τέλος (seltener τελευτή) und *finis* sind in beiden Sprachen ambivalent und bedeuten sowohl das zeitliche ‚Ende' wie das ‚Ziel', die qualitative Vollendung. Das gilt schon nicht mehr für die davon abgeleiteten Adjektive: τέλειος (seltener τελικός) bezeichnet ausschließlich den Zustand der ‚Vollendung',[7] τελευταῖος ist weit überwiegend auf das zeitliche ‚Ende' bezogen.[8] *Finalis* ist dem klassischen Latein | unerklärlicherweise ganz fremd; später heißt es ‚am Ende stehend' o.ä. Das lateinische Adjektiv für ‚vollendet' ist *perfectus*. Von den Verben ist im Griechischen τελεῖν für beide Bedeutungen verwendbar (Liddell/ Scott I 5 und 6), weit häufiger ist jedoch τελευτᾶν für das (zeitliche) ‚Beenden', τελειοῦν für (qualitatives) ‚Vollenden'. *Finire* heißt stets ‚beenden', niemals ‚zur Vollendung bringen'. Daneben aber gibt es im Lateinischen, wie sich gezeigt hat, eine Reihe von anderen Verben, die in Verbindung mit geeigneten Objekten (*vita*, *fatum*, *cursus* u.a.) für beide Bedeutungen verwendbar sind: *perficere*, *peragere*, *explere*, *implere*, *complere*, *consummare* u.a.[9] Wo sie verwendet sind, bleibt

[6] Ähnliche Formulierungen, jedoch ohne Doppeldeutigkeit nur auf die sittliche Vollendung bezogen: Seneca *Epist.* 76,10 (*ratio*) *consummata felicitatem hominis implevit ... homini ... suum bonum ratio est; si hanc perfecit ... finem naturae suae tetigit*; *Epist.* 88,28 *una re consummatur animus: scientia bonorum et malorum immutabili*; *Epist.* 120,14 (*vir ille perfectus*) *habebat perfectum animum et ad summam sui adductum* ... Der von Seneca geschätzten Doppeldeutigkeit kommen nahe Cicero, *Cato* 69f. *quod cuique temporis ad vivendum datur, eo debet esse contentus. neque enim histrioni ut placeat, peragenda fabula est, modo in quocumque fuerit actu, probetur, neque sapientibus usque ad ‚plaudite' veniendum est. breve enim tempus aetatis satis longum est ad bene honesteque vivendum* (vgl. dazu J. G. F. Powell im Kommentar, Cambridge 1988), sowie Ovid *Met.* 15,816f. (Jupiter zu Venus, vor Caesars Tod) *hic sua complevit ... / tempora perfectis, quos terrae debuit annis*; vgl. auch unten Anm. 13 über Vergil *Aen.* 3,493f.

[7] Liddell/Scott verzeichnen unter III als Ausnahme Sophokles *Trach.* 948.

[8] Es heißt auch im tadelnden Sinne ‚äußerst', ‚auf die Spitze getrieben'; Liddell/ Scott I 3 nennen Sophokles *El.* 271, Aristoteles *Pol.* 1298a31; 1312b35.

[9] Im Griechischen sind vergleichbar περαίνειν, πληροῦν u.ä., aber sie scheinen nirgends wie bei Seneca für eine ambivalente Aussage oder gar für ein Oxymoron genutzt. Zum Bilde des ‚vollendeten Laufs' siehe unten Anm. 13.

also zunächst offen, ob das physische Ende oder ein Vollendungszustand gemeint ist; dadurch wird dem Leser nahegelegt, beide Bedeutungen in eins zu sehen. Noch einen weiteren Vorteil bot das Lateinische: Das ‚vollendete' Leben bringt die ‚Glückseligkeit' mit sich, griechisch εὐδαιμονία. Cicero, der die philosophische Terminologie im Lateinischen weitgehend geprägt hat, hätte das mit *beatitudo* oder *felicitas* wiedergeben können. Aber er übersetzt fast stereotyp mit *vita beata*, und die Späteren sind ihm darin gefolgt. Der lateinische Terminus für ‚Glückseligkeit' war nun—durch seinen substantivischen Bestandteil *vita*—äußerlich nahe an den Begriff der ‚Lebenszeit' herangerückt, und auch das legte Wortspiele der genannten Art nahe.

Seneca hat die Möglichkeiten, die ihm seine Sprache bot, gerne ergriffen. Neben den schon genannten Stellen ist der zwölfte Brief von besonderem Interesse. Er gilt dem Problem des Alterns und weist manche Berührung mit Ciceros *Cato maior* auf. Etwa in der Mitte (*Epist.* 12,6) führt Seneca als Trost für die Älteren an, auch die Jüngeren sollten den Tod stets vor Augen haben, ‚denn nicht nach dem Geburtsregister werden wir abberufen', *non enim citamur ex censu*. Wenig später zitiert er aus dem ‚dunklen Heraklit', „ein Tag sei jedem gleich", und gibt verschiedene Deutungen dafür. Als Grundgedanke schält sich heraus: Unendliche Dauer ist ihrem Wesen nach nichts anderes als die begrenzte Spanne eines Tages, jeder einzelne Tag birgt die ganze Ewigkeit in sich (siehe dazu oben S. 335f. [161]). Daran schließt sich die Mahnung: *itaque sic ordinandus est dies omnis, tamquam cogat agmen et consummet atque expleat vitam.* Das ist überraschend, denn als eine Folgerung (*itaque*) aus dem eben Gesagten kann der Gedanke ‚ein jeder Tag könnte dein letzter sein' kaum gelten: Der einzelne Tag war ja aufgewertet und der Unendlichkeit angenähert worden, so daß man gerade nicht an ein Ende zu denken geneigt ist. In der Tat ist Senecas Formulierung logisch nicht ganz sauber. Gemeint ist offensichtlich: Ein einziger Tag birgt alle Möglichkeiten in sich; innerhalb eines einzigen Tages können wir vollbringen, woran andere ein Leben lang arbeiten; es ist niemals zu spät, zu innerem Glück zu gelangen. Zwei verschiedene Gedanken sind ineinander verflochten: 1. Bedenke, daß ein jeder Tag dein letzter sein | könnte; 2. Sieh zu, daß du dein Leben abrundest und vollendest, ein jeder Tag bietet dir die Chance dazu. Das ist deutlich ablesbar an den drei Verben, die den ‚Abschluß' des Lebens be-

zeichnen. *Agmen cogere* ist eine militärische Metapher—,den Heereszug schließen', ,als letzter in der Kolonne marschieren'. Das ist ein wertfreier Ausdruck, und bis hier versteht man nur: ,Richte einen jeden Tag so ein, als ob er der letzte sei'. Dabei ist vorausgesetzt, daß man keinen Einfluß darauf hat, ob der heutige Tag wirklich der letzte ist—wenn er es ist, ist es eine Fügung des Schicksals. Die beiden folgenden (syntaktisch gleichgeordneten) Verben dagegen haben einen ganz anderen Charakter: *explere* heißt ,erfüllen', das ist mehr als ,der Zahl nach voll machen': Eine qualitative Komponente ist unüberhörbar; sie ist noch deutlicher bei *consummare*, ,vollenden', ,seinem Ziel zuführen'. Offenkundig ist hier nicht gemeint, ein jeder Tag könne uns, ganz ohne unser Zutun, das Leben sinnvoll abrunden und ,vollenden'. Es ist vielmehr klar, daß in diesen beiden Verben eine Forderung liegt: wir selbst sollen Sorge dafür tragen, daß unser Leben, am besten heute noch, sein Ziel erreicht. Das einleitende *tamquam* (,als ob es so sei') paßt genaugenommen nicht mehr zu *consummet atque expleat*, die einen finalen Charakter haben. Aber man wird nicht daran denken, den Text zu ändern. Unsere Stelle ist vielmehr ein weiteres Beispiel dafür, wie geschickt Seneca die Grenze zwischen zeitlichem ,Ende' und sittlich-qualitativer ,Vollendung' zu verwischen weiß.

Im folgenden beschreibt Seneca zwei Verhaltensmuster für den (vielleicht) letzten Tag. Sie sind nicht eigentlich konträr im Sinne von falsch und richtig, denn äußerlich sind sie ähnlich; aber es besteht doch ein klarer Kontrast. Ein gewisser Pacuvius hatte es sich zur Gewohnheit gemacht, täglich mit dem Leben abzuschließen (*Epist.* 12,8): Er „wurde jedesmal, wenn er sich selbst mit Wein und Leichenschmaus ein Totenopfer dargebracht hatte, von der Tafel ins Schlafgemach getragen; dabei wurde unter dem Beifall von Lustknaben zu Musikbegleitung gesungen: ,Das Leben ist zu Ende, das Leben ist zu Ende' (βεβίωται)" (Übersetzung nach Franz Loretto). Die äußeren Umstände sind abstoßend, und Seneca macht aus seiner Ablehnung kein Hehl. Aber die Sache selbst, die allabendliche Besinnung auf die Begrenztheit des menschlichen Lebens, kam der bei den Epikureern wie bei den Stoikern oft geübten abendlichen Selbstprüfung nahe und konnte von Seneca nicht mißbilligt werden.

Dem Pacuvius spricht Seneca die rechte Haltung ab: nur aus schlechtem Gewissen habe er sich so verhalten (ein für einen Epikureer ziemlich problematischer Begriff). Und dann das Gegenbild (*Epist.*

12,9): ‚Wir' wollen allabendlich das Gleiche ‚aus gutem Gewissen' tun; auch wir wollen, weil es ja so sein könnte, täglich mit dem Leben abschließen. An die Stelle des pacuvianischen βεβίωται setzt Seneca jetzt einen Vergilvers, freilich ohne ihn als solchen kenntlich zu machen. Er rechnet damit, daß man den Vers kennt und daß man weiß, wer ihn in der *Aeneis* spricht: Es ist Dido, unmittelbar vor ihrem Selbstmord (*Aen.* 4,653). Ihre Worte sollen wir uns vor dem Schlafengehen | ‚fröhlich und heiter' sagen: *vixi, et quem dederat cursum fortuna peregi.* Das ist schon äußerlich ein deutlich wertender Kontrast zum Verhalten des Pacuvius: dort die für einen römischen Statthalter ganz unziemliche griechische Formel; hier die letzten Worte einer großen Frau, in der Formulierung des größten römischen Dichters. Von diesem Vers wird noch ausführlich zu reden sein. Seneca fährt fort: „Sollte (ein) Gott noch einen morgigen Tag hinzufügen, wollen wir ihn freudig annehmen. Derjenige genießt vollkommenes Glück und ist ohne einen Anflug von Sorge Herr seiner selbst, der dem nächsten Tag ohne Ängstlichkeit entgegensieht. Wer (von sich) hat sagen können: ‚Ich habe gelebt', dem ist täglich ein (unerwarteter) Gewinn beschieden." Die gleiche Haltung also am Abend wie am Morgen: ‚freudig und heiter' (*laeti hilaresque*) schließt man mit dem Leben ab; ‚freudig' (*laeti*) begrüßt man den nicht als sicher erwarteten neuen Tag und sieht darin einen zwar unverdienten, aber doch willkommenen ‚Zugewinn' (*lucrum* heißt auch ‚Profit').

Wem an einer einfachen Klassifizierung gelegen ist, mag als Ergebnis registrieren, Pacuvius sei ein typischer (wenn auch durchaus nicht idealer) Epikureer; das ‚uns' nahegelegte Verhalten dagegen sei von stoischem Denken geprägt; das zeige schon das ausdrücklich geforderte ‚gute Gewissen': die rational begründete Einsicht, richtig gehandelt zu haben. Das ist nicht ganz falsch; aber bei genauerem Hinsehen zeigt sich, daß Senecas Empfehlung auch epikureische Elemente enthält. Seneca zitiert nicht nur aus der *Aeneis* (was wegen der metrischen Form unübersehbar ist), er spielt auch an auf zwei der bekanntesten Oden des Horaz (was nicht von allen Interpreten beachtet worden ist):[10]

[10] Vorzüglicher Nachweis der literarischen Vorbilder, Anspielungen und Parallelen in der kommentierten Ausgabe von G. Scarpat, *L. Anneo Seneca. Lettere a Lucilio, libro I* (Brescia 1973).

Carmen 1,9,13-15

> quid sit futurum cras, fuge quaerere, et
> quem Fors dierum cumque dabit, lucro
> adpone …;

Carmen 3,29,32f. und 41-43

> … quod adest memento
> componere aequus …
> … ille potens sui
> laetusque deget cui licet in diem
> dixisse ‚vixi'.

Neben wörtlichen Zitaten (*cras/crastinum*, *lucrum*, *laetus*, ‚*vixi*') finden sich synonyme Entsprechungen (*dabit/adiecerit*, *Fors/deus*, *componere/ordinandus*, *potens sui/securus sui possessor*). Besonderes Gewicht hat das bei Horaz (Carm. 3,29,41) und bei Seneca jeweils vorgeschaltete *ille* (*potens* …) / *ille* (*securus* …).

Nun ist zwar Horaz nicht, wie gelegentlich gelehrt wird, ein seiner Schule | treu ergebener Epikureer;[11] aber die von Seneca aus den beiden Oden exzerpierten Gedanken, die Didos Worte umrahmen, sind wirklich im ganzen epikureisch: Horaz empfiehlt, sich dankbar auf das schon genossene Glück zu besinnen, seine Habe zu ordnen, Bilanz zu ziehen, sich an der Ernte zu erfreuen—all das liegt in *componere.* Es ist ein Rückblick, der empfohlen wird, eine fast müde wirkende resignierende Betrachtung.[12] Und dieser Rückblick kann gelassen sein, da es dem Epikureer feststeht, daß *per saldo* und erst recht in der Erinnerung das Angenehme stets das Übel überwiegt. Eine solche Haltung ist der stoischen Ethik fremd. Der stoische ‚Fortschreitende' (προκόπτων) blickt nicht zurück, sondern strebt nach vorn, unerbittlich mit sich selbst und mit anderen, denn das große (nur für wenige

[11] Einen ausgewogenen Überblick vermittelt W. D. Lebek, Horaz und die Philosophie. Die ‚Oden', *ANRW* II 31,3 (1981) 2031-2092.

[12] Bezeichnend in der gleichen Ode (*Carm.* 3,29,53-55, über Fortuna) *laudo manentem; si celeres quatit / pinnas, resigno quae dedit et mea / virtute me involvo* …). Mit *vixi* (v. 43) ist nicht ausgedrückt, daß (im stoischen Sinne) ein Umschlag zur Weisheit eingetreten und dadurch das Leben zur Vollendung gelangt ist; es heißt einfach: ‚ich habe im vollen Sinne des Wortes gelebt', ‚ich habe das beste aus meinem Leben gemacht'. Vom gleichen Ethos geprägt ist Martial 5,58: Postumus hat bisher noch nie ‚gelebt', d.i. für sich selbst gelebt; das soll er nun nicht weiter verschieben (v. 7f.) … *hodie iam vivere … serum est –/ ille sapit, quisquis … vixit heri.* Wer sich in diesem Sinne schon gestern ‚ausgelebt' hat, wird sein Leben kaum je als ‚nunmehr vollendet' betrachten. Vgl. auch Martial 1,15.

erreichbare) Ziel liegt noch vor ihm: die vollendete Einsicht, die zugleich vollendetes sittliches Verhalten ist und damit—aber eben erst damit—vollendetes Glück bewirkt. Es mag überraschen, daß Seneca die horazischen Empfehlungen in einen stoischen Zusammenhang stellt. Aber hüten wir uns vor dem Vorwurf, Seneca habe nachlässig argumentiert oder er habe gar das von ihm Geschriebene nicht hinlänglich durchdacht. Ihm lag nicht daran, sauber geordnetes doxographisches Wissen zu vermitteln. Wie er die Kenntnis von Horaz und Vergil bei seinen Lesern voraussetzt, setzt er auch die Kenntnis der epikureischen und der stoischen Lehre in der systematisch reinen Form voraus. Wenn er hier die Unterschiede verwischt, wenn er die beiden Systeme aneinander annähert, ist eben dies Teil seiner ‚Botschaft': Er will großzügig die Gemeinsamkeiten herausstellen, die so augenfällig sind im übereinstimmenden Ritual der allabendlichen Selbstbesinnung.

Auch Didos letzte Worte schienen Seneca mit der Lehre Epikurs vereinbar. An anderer Stelle (*De vita beata* = *Dial.* 7,19,3) berichtet er, der (sonst gänzlich unbekannte) Epikureer Diodor habe den gleichen Vers (*Aen.* 4,653) zitiert, bevor er freiwillig aus dem Leben schied. Allerdings schildert ihn Seneca als einen wenig orthodoxen Anhänger seiner Schule, der „glücklich und erfüllt von gutem Gewissen" gestorben sei. In ihrem eigenen Zusammenhang jedoch und innerhalb des zwölften Briefes erweisen sich Didos Gedanken als stark stoisch gefärbt. Nach ihrem prägnanten *vixi* fährt die von Aeneas verratene und verlassene Königin fort (Vergil, *Aen.* 4,653-658): |

vixi et quem dederat cursum fortuna peregi,
et nunc magna mei sub terras ibit imago.
urbem praeclaram statui, mea moenia vidi,
ulta virum poenas inimico a fratre recepi,
felix, heu nimium felix, si litora tantum
numquam Dardaniae tetigissent nostra carinae.

„Ich habe die Bahn, die das Schicksal mir zugewiesen hatte, ganz durchmessen" (‚ganz' dürfen wir dem Präfix in *peregi* entnehmen).[13]

---

[13] Eng verwandt ist *Aen.* 3,493f. (Aeneas zu Helenus, der in Epirus bereits eine neue Heimstatt gefunden hat) *vivite felices, quibus est fortuna peracta / iam sua*; aber die Konnotation der sinnhaften ‚Vollendung' ist hier schwächer als die des Endes (ihrer Mühen). Vgl. auch Lucan 4,361 (Afranius bittet um Gnade für seine Truppen; sie sollen nicht verpflichtet werden, für Caesar zu kämpfen) *turba haec sua fata*

Das ist mehr als die Feststellung ‚ich habe gelebt', ‚mein Leben ist nun beendet'. Sie sagt auch, was sie als ihre größten Leistungen ansieht: „Eine herrliche Stadt habe ich gegründet, ich habe eigene Mauern hochwachsen sehen, und ich habe durch Bestrafung meines Bruders den Gatten gerächt." Soweit kann Dido in der Tat den Eindruck haben, ihr Leben sei sinnvoll verlaufen und nun sinnhaft vollendet—und darum nennt sie sich „glücklich, ja allzuglücklich".[14] |

Diese Bezeichnung ist höchst provozierend. Der Dichter spricht sonst fast leitmotivisch—und sachlich für uns viel einleuchtender—von der ‚unglücklichen Dido', *infelix Dido*. Auch hier wird die Aussage sogleich eingeschränkt; Dido fügt hinzu: „... allzuglücklich, wenn nur niemals die dardanischen Schiffe unsere Küste erreicht hätten". Damit stellt sich ein syntaktisches Problem: Der Kondizionalsatz hängt ab von dem unvollständigen ‚Hauptsatz' *felix, heu nimium*

---

peregit.—Das Bild des ‚vollendeten Laufes' oder der ‚durchmessenen Bahn' findet sich auch im *Neuen Testament*: 2. Timotheus 4,7 (Abschiedsworte wie bei Dido): „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, ich habe den Lauf vollendet (τὸν δρόμον τετέληκα), ich habe Glauben gehalten"; Paulus in der *Apostelgeschichte* 20,24 zu den Ältesten der Epheser über seine Entschlossenheit, seine Mission zu beenden: ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου. Hier sind also für das gleiche Bild zwei verschiedene Verben verwendet; der Gedanke der ‚Vollendung' scheint schwächer als bei Vergil, aber vor allem an der ersten Stelle ist die gleiche Doppeldeutigkeit gegeben. Durch Konjektur ist das Bild des ‚vollendeten Laufes' auch in Seneca, *De vita beata = Dial.* 7,9,3 und in Sophokles frg. 646 Pearson, Radt (Stobaeus 4,41,3), v. 3 hergestellt. Zur Geschichte der Metapher ‚Leben als Lauf' (ohne Doppeldeutigkeit) s. Elaine Fantham, *Comparative Studies in Republican Latin Imagery* (Toronto 1972) (Phoenix, suppl. vol. 10) 68; R. H. Martin, *Terence. Adelphoe* (Cambridge 1976), zu v. 860.

[14] Der Charakter von Didos letzten Worten ist verkannt von C. Neumeister (Gedanken über den rechten Gebrauch der Zeit in Senecas Epistulae ad Lucilium, in: *Römische Lebenskunst. Interdisziplinäres Kolloquium zum 85. Geburtstag von Viktor Pöschl,* hg. von G. Alföldy/T. Hölscher/R. Kettemann/H. Petersmann, Heidelberg 1995, S. 76f. Anm. 23), der Seneca vorwirft, er habe das Vergil-Zitat „seltsam unpassend" verwandt: Dido befinde sich „in einem Zustand verzweifelter Raserei". Dem widerspricht der gelassen-ruhige Ton, in dem die Königin ihre Bilanz zieht; er steht in einem vom Dichter gewollten und betonten Kontrast zum vorangehenden *furor*. Ebenso falsch ist es, einen Gegensatz zu konstruieren zwischen dem stoischen „Weg zur *sapientia* aus eigener Anstrengung" und Didos „Weg, den die Fortuna ihr gewährt hat": nach stoischer Lehre besteht der ‚eigene' Weg ja gerade in der Einsicht in das vom Schicksal Zugewiesene. Daß Dido aus Junos und des Dichters Sicht *nec fato ... peribat / sed misera ante diem subitoque accensa furore* (*Aen.* 4,696f.), ist kein gültiges Gegenargument: für Seneca war wichtig, wie Dido selbst ihren Lebensweg sah. H. Görgemanns weist (mündlich) darauf hin, daß mit *nimium* ausgedrückt sein könnte, Dido habe es nicht verstanden, in ihrem Glück Maß zu halten. Nun liegt ihre Verfehlung sicher nicht darin, daß ‚die dardanischen Schiffe ihre Küste erreicht haben'. Aber sie steht damit im Zusammenhang, ist also vielleicht in verschleierter Form genannt.

felix. Es liegt offenbar ‚Ellipse von *esse*' vor. Aber welche Form ist unterdrückt? *Felix eram*, ‚die ich glücklich war'? Dann hätte man anstelle des Kondizionalsatzes erwartet ‚bevor' oder ‚bis die Trojaner kamen'. *Felix fuissem?* Wäre sie glücklich gewesen, wenn Aeneas nicht an ihrer Küste gelandet wäre? Das wäre eine sehr harte Ellipse und überzeugt auch sachlich nicht: warum war Dido dann nicht glücklich? Die drei Erfolge, die sie nennt, liegen ja alle vor der Landung der Trojaner. Also doch wohl: *quae felix essem*, ‚die ich jetzt glücklich wäre'; das ist auch die erträglichste Ellipse. Aber warum wäre Dido erst jetzt ‚glücklich', hätte sich nicht Aeneas in ihr Leben gedrängt, warum war sie es nicht vorher? Eine Vermutung liegt nahe: Vergil will andeuten, daß sich Dido erst jetzt, in der Stunde ihres Todes, Rechenschaft ablegt über ihr Leben, daß sie sich erst jetzt dessen bewußt wird, wie sinnhaft ihr Leben verlaufen ist. Das entspricht genau der stoischen Lehre: Zur Vollkommenheit genügt es nicht, faktisch richtig zu handeln—das hatte Dido getan—; es gehört dazu auch das Bewußtsein und die volle Einsicht, daß man so und nicht anders handeln soll.[15]

Dido stellt mit Befriedigung fest, sie habe ‚den ihr vom Schicksal zugewiesenen Lauf vollendet'. Das ist in der gleichen Weise doppeldeutig wie die eingangs betrachteten Beispiele aus Seneca: Ihr Leben ist beendet, und zugleich wird ihr klar, daß es auch vollendet ist. Aus ihren Worten spricht tiefe Trauer, aber auch tiefe Befriedigung. Vergils Sprachgenie hat beides zusammengefaßt: *vixi* heißt einerseits ‚ich habe gelebt', ‚nun ist alles zu Ende'; es hat andererseits einen stolz konstatierenden Charakter: ‚ich habe mein Leben gelebt', es hat einen Sinn gehabt. Und mit *peragere* hat Vergil ein Verbum gefunden, das in vollendeter Ambiguität den quantitativen Aspekt des Beendens ebenso enthält wie den der Vollendung. Nicht zufällig ist Seneca mit eben diesem Verbum die knappste und eindrucksvollste der oben (S. 336f. [162]) besprochenen Formulierungen gelungen: *vivere vita peracta*.

---

[15] Vgl. die stark anklingende Formulierung Vergil *Georg.* 2,458f. *o fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas*—nur das steht vielleicht noch (Potentialis) ihrem vollen Glück entgegen, daß sie sich dessen nicht bewußt sind; ähnlich schon I. Lana, Quid de felicitate Vergilius senserit, *Atene e Roma* 29 (1984) 56-69, bes. 59f., der auch Vergil *Buc.* 6,45f. *et fortunatam*, si *numquam armenta fuissent / Pasiphaen* in diesem Sinne deutet.

Seneca hatte wohl auch deshalb Freude am Spiel mit den oben (S. 337f. [163]) genannten doppeldeutigen Verben, weil er damit etwas tat, was die griechischen Stoiker nicht getan haben, weil er stolz darauf war, daß ihm die eigene Sprache ein so treffiiches Mittel bot, einen Kernsatz ethischer Lehre auf | neuartige Weise zu pointieren. Entdeckt hat er dieses Mittel nicht. Wenn unsere Interpretation richtig ist, war ihm Vergil darin vorausgegangen. Vergil hat als erster den stoischen Glaubenssatz, sinnhafte Vollendung zähle mehr als eine lange Lebensdauer, in eine knappe und einprägsame Form gegossen. Wir dürfen vermuten, daß Seneca mit dem Zitat im zwölften Brief seinem Vorgänger eine dankbare Reverenz erweisen wollte.

SCHRIFTENVERZEICHNIS

Die in die vorliegende Auswahl aufgenommenen Beiträge sind durch einen Stern (*) hervorgehoben und mit ihrer Kapitelnummer versehen.

1961

Menander, Dyskolos 233-381, und Terenz, Eunuchus 817-922, in: Philologus 105 (1961) 299-307.

1962

Zu Menander fr. 13 Körte, in: Philologus 106 (1962) 133f.

1963

Μενάνδρου γνῶμαι, Phil. Diss. Freie Univ. Berlin 1963.

Knemon, in: Hermes 91 (1963) 268-287.

1965

Ovids Propemptikon (Amores 2,11), in: Hermes 93 (1965) 338-347.

1969

Vergilzitate in Ausonius' Mosella, in: Hermes 97 (1969) 94-114.—Erw. ND 1991.

1972

Doppelhandlung, Intrige und Anagnorismus bei Terenz, in: Poetica 5 (1972) 164-182.

Rez. John M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge 1969, in: Philosophische Rundschau 19 (1972) 289-300.

1973

Über die Illusion in der antiken Komödie, in: Antike und Abendland 18 (1973) 41-57.

1974

‚Undramatische' Elemente in der griechisch-römischen Komödie, in: Poetica 6 (1974) 259-284.

Untersuchungen zu Ciceros Philosophie, Heidelberg 1974 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaft 50).

1975

Rez. Cicero, De officiis, ed. C. Atzert, Leipzig ^{4}1971, in: Museum Africum 4 (1975) 92-95.

1976

Aeneas' Ankunft in Latium. Beobachtungen zu Vergils epischer Technik, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 2 (1976) 165-179.

Caesars Rubikon-Übergang in der Darstellung Lucans, in: H. Görgemanns, E. A. Schmidt (Hg.), Studien zum antiken Epos, Franz Dirlmeier zum 70. Geburtstag und Viktor Pöschl zum 65. Geburtstag ... dargebracht, Meisenheim am Glan 1976 (Beiträge zur Klassischen Philologie 72) 291-308.

Die Veränderung des Erzählerstandpunktes in Caesars Bellum Gallicum, in: Poetica 8 (1976) 95-119.

Martial über seine ländliche Heimat (ep. 1,49), in: Mitteilungen für Lehrer der Alten Sprachen 7, H. 1/2 (1976) 6-13. Erweiterte Fassung 1986.

1977

*[1] Ἀσθενὴς συγκατάθεσις. Zur stoischen Erkenntnistheorie, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 3 (1977) 83-92.

Ein Darstellungsprinzip Caesars. Zur Technik der Peripetie und ihrer Vorbereitung im Bellum Gallicum, in: Hermes 105 (1977) 307-331.

1978

*[15] Das Problem der Ableitung ethischer Normen bei Cicero, in: Der Altsprachliche Unterricht 21,2 (1978) 5-19.

Zu Caesar, De bello Gallico 5,31,5, in: Rheinisches Museum für Philologie 121 (1978) 297-302.

1979

‚Ex verbis communibus κακοζηλία.' Die augusteischen ‚Klassiker' und die griechischen Theoretiker des Klassizismus, in: Le classicisme à Rome aux I^{ers} siècles avant et après J.-C., Vandœuvres / Genève 1979 (Entretiens sur l'Antiquité Classique 25) 175-211.

Kaltblütiges Schnarchen. Zum literarischen Hintergrund der Vesuvbriefe des jüngeren Plinius, in: Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox. Ed. by G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam, Berlin / New York 1979, 427-433.

(Hg.) M. Tullius Cicero, De legibus, hg. von Konrat Ziegler, 3. Aufl. überarb. u. d. Nachträge ergänzt von W. G., Freiburg i. Br. / Würzburg 1979 (Heidelberger Texte, lat. Reihe 20).

1980

Caesar als Erzähler (am Beispiel von BG II 15-27), in: Der Altsprachliche Unterricht 23,3 (1980) 18-31.

Rez. Laila Straume-Zimmermann, Ciceros Hortensius, Bern 1976, in: Gnomon 52 (1980) 123-130.

1981

Rez. K. Quinn, Texts and Contexts, The Roman Writers and their Audience, London 1979, in: Gnomon 53 (1981) 437-440.

1982

Beobachtungen zu Vergils Syntax, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 8 (1982) 69-81.

Rez. E. Mensching, Caesar und die Germanen im 20. Jahrhundert, Göttingen 1980, in: Gnomon 54 (1982) 39-43.

1983

*[2] Pflicht und ‚Lust' in der Ethik der Alten Stoa, in: Actes du VIIe Congrès de la FIEC 1979, Budapest 1983, Bd. 2, 397-414.

Plautinisches im Pseudolus, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, N.F. 9 (1983) 89-107.

Rez. St. Kresic (Hg.), Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts, Ottawa 1981, und Luigi Pepe (Hg.), Atti del Convegno Internazionale ‚Letterature Classiche e narratologia', Perugia 1981, in: Anzeiger für die Altertumswissenschaft 36 (1983) 161-170.

1984

Artikel ‚cacozelia', in: Enciclopedia Virgiliana, Bd. 1, Rom 1984, 595f.

From Sea To Shining Sea: Some remarks on Virgil's syntax, in: Virgilian Bimillenary Lectures 1982 (Vergilius Suppl. 2) 48-79.

*[7] Zum *virtus*-Fragment des Lucilius (1326-1338 Marx) und zur Geschichte der stoischen Güterlehre [Albrecht Dihle zum 60. Geburtstag], in: Hermes 112 (1984) 445-468.

Rez. M. Forschner, Die stoische Ethik, Stuttgart 1981, in: Philosophische Rundschau 31 (1984) 272-281.

1985

Artikel ‚Eneide. La lingua', in: Enciclopedia Virgiliana, Bd. 2, Rom 1985, 262-278.

Rez. Pirrone, Testimonianze, A cura di Fernanda Decleva Caizzi, Napoli 1981 (Collana Elenchos 5), in: Archiv für Geschichte der Philosophie 67 (1985) 320-335.

1986

Kontrastierende Szenenpaare: Indirekte ‚Präsenz des Autors' in Vergils Aeneis [Für Georg Nicolaus Knauer zum 26. Februar 1986], in: Rheinisches Museum für Philologie 129 (1986) 285-305.

Martials Reisegedicht für Licinianus (ep. 1,49) (erw. ND von 1976), in: Eos 74 (1986) 309-323.

Rez. Fabio Stok, Omnes stultos insanire, La politica del paradosso in Cicerone, Pisa 1981, in: Anzeiger für die Altertumswissenschaft 39 (1986) 43-46.

1987

*[3] ‚Hauptursachen' bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41-44), in: Rheinisches Museum für Philologie 130 (1987) 254-274.

Laudabunt alii ... Zur Funktion einer wenig beachteten Redefigur, in: Filologia e forme letterarie, Studi offerti a Francesco Della Corte, Urbino1987, Bd. 3, 25-46.

Artikel ‚obtrectatores', in: Enciclopedia Virgiliana, Bd. 3, Rom 1987, 807-813.

Rez. Cicero, Tusculan Disputations I, Edited with translation and commentary by A. E. Douglas, Warminster, Wilts., u. Chicago 1985, in: Gnomon 59 (1987) 448-450.

1988

*[10] From Athens to Tusculum: Reconsidering the Background of Cicero's *De oratore*, in: M. Leff (Hg.), Cicero on Tatnic. Papers from the Rutgers University Conference on *De oratore*, held in Tatnic, Maine, October 1987. Rhetorica 6,3 (1988) 215-235.

1989

Artikel ‚Philosophie. Teil I Antike. G: Rom', in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel, Bd. 7 (1989) 304-308.

*[11] Cicero und die ‚Schule des Aristoteles', in: W. W. Fortenbaugh, P. Steinmetz (Hg.), Cicero's Knowledge of the Peripatos, New Brunswick N.J. / London 1989 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 4) 246-263. Nachdruck mit Genehmigung von Transaction Publishers.

1990

*[6] Antiochos von Askalon über die ‚Alten' und über die Stoa. Beobachtungen zu Cicero, Academici posteriores I 24-43, in: P. Steinmetz (Hg.), Beiträge zur hellenistischen Literatur und ihrer Rezeption in Rom, Stuttgart 1990 (Palingenesia 28), 122-139. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

*[9] Cicero zwischen Politik und Philosophie, in: Ciceroniana n.s. 7 (Atti del VII Colloquium Tullianum Varsavia 1989) (1990) 61-73.

Nochmals: Plinius und der Laokoon. Zu einer neuen Deutung von n.h. 36,37, in: Rheinisches Museum für Philologie 133 (1990) 176-180.

Syracusae auf dem Palatin; Syracuse, New York. Sentimentale Namengebung in Rom und später, in: W. Görler, S. Koster (Hg.), Pratum Saraviense. Festgabe für Peter Steinmetz, Stuttgart 1990 (Palingenesia 30) 169-188.

1991

Rez. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Prinzipat, Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik, 3. Teilband: Philosophie (Stoizismus), Berlin/New York 1989, in: Gnomon 63 (1991) 688-697.

Vergilzitate in Ausonius' Mosella (erg. ND von 1969), in: M. Lossau (Hg.), Ausonius, Darmstadt 1991 (Wege der Forschung 652) 146-175.

1992

*[4] Ein sprachlicher Zufall und seine Folgen. ,Wahrscheinliches' bei Karneades und bei Cicero, in: C. W. Müller, K. Sier, J. Werner (Hg.), Zum Umgang mit fremden Sprachen in der griechisch-römischen Antike, Stuttgart 1992 (Palingenesia 36) 159-171. Franz Steiner Verlag, Stuttgart.

Rez. Cicero. Tusculan Disputations II and V. Edited with translation and commentary by A. E. Douglas, Warminster, Wilts. / Chicago 1990, in: Gnomon 64 (1992) 117-120.

1993

Tiberaufwärts nach Rom. Ein Thema und seine Variationen, in: Klio 75 (1993) 228-243.

1994

(mit H. Flashar) Einleitung, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 1-28.

Älterer Pyrrhonismus. Jüngere Akademie. Antiochos aus Askalon, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 717-989.

(mit G. Gawlick) Cicero, in: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neubearb. Ausgabe. Die Philosophie der Antike, Bd. 4: Die hellenistische Philosophie, Basel 1994, 991-1168.

Rez. Nicholas Horsfall, Virgilio. L'epopea in alambicco, Neapel 1991, in: Gnomon 66 (1994) 403-410.

1995

Carpere, capere, rapere. Lexikalisches und Philosophisches zum Lob der Gegenwart bei lateinischen Dichtern, in: G. Alföldy, T. Hölscher, R. Kettemann, H. Petersmann (Hg.), Römische Lebenskunst. Interdiziplinäres Kolloquium zum 85. Geburtstag von Viktor Pöschl, Heidelberg 1995 (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften 97), 47-56.

*[13] ‚Silencing the Troublemaker‘: De legibus I.19 and the Continuity of Cicero's Scepticism, in: J. G. F. Powell (Hg.), Cicero the philosopher, Oxford 1995, 85-113. Nachdruck mit Genehmigung von Oxford University Press.

1996

Cicero, in: F. Ricken (Hg.), Philosophen der Antike, Bd. 2, Stuttgart / Berlin / Köln 1996, 83-109.

*[17] Dido und Seneca über Glück und Vollendung, in: Museum Helveticum 53 (1996) [Festschrift Thomas Gelzer] 160-169. Schwabe & Co. AG - Verlag Basel.

*[12] Zum literarischen Charakter und zur Struktur der *Tusculanae disputationes*, in: Lenaika. Festschrift für C. W. Müller zum 65. Geburtstag, Stuttgart / Leipzig: B.G. Teubner 1996, 189-215. Rechte bei K. G. Saur, München / Leipzig.

1997

*[5] Les «évidences» dans la philosophie hellénistique, in: Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques). Textes réunis par C. Lévy et L. Pernot, Paris 1997, 131-143.

... ut ne imparatus sim si veniat Phormio oder: Wie man sich auf eine heikle Begegnung (besser nicht) vorbereitet, in: Jerzy Axer, Woldemar Görler (Hg.), Scaenica Saravi-Varsoviensia. Beiträge zum antiken Theater und zu seinem Nachleben, Warschau 1997.

*[14] Cicero's Philosophical Stance in the *Lucullus*, in: B. Inwood, J. Mansfeld (Hg.), Assent and Argument. Studies in Cicero's *Academic Books*. Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum, Leiden [u.a.] 1997, 36-57.

*[8] Storing up Past Pleasures. The Soul-Vessel-Metaphor in Lucretius and in his Greek Models, in: K. A. Algra, M. H. Koenen, P. H. Schrijvers (Hrsg.), Lucretius and his Intellectual Background, Proceedings of the Colloquium, Amsterdam 26-28 June 1996, Amsterdam u.a. 1997 (= Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Verhandelingen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 172), 193-207.

1998

Theophrastus, the Academy, Antiochus and Cicero. A Response (to John Glucker) and an Appendix, in: J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte (Hg.), Theophrastus. Reappraising the Sources, New Brunswick / London 1998 (Rutgers University Studies in Classical Humanities 8) 317-329.

Rez. A. R. Dyck, A Commentary on Cicero, De officiis, Ann Arbor 1996, in: Museum Helveticum 55 (1998), 229-230.

1999

Rowing Strokes. Tentative Considerations on ‚Shifting‘ Objects in Virgil and Elsewhere, in: J.N. Adams, R.G. Mayer (Hg.): Aspects of the Language of Latin Poetry, Oxford 1999 (Proceedings of the British Academy. 93), 269-286.

2000

L'Academia Scettica—Venti anni di ricerche, in: Elenchos 21 (2000) [Giornata di studio „Vent'anni di ‚Elenchos' e di storiografia filosofica antica", dedicata alla memoria di Gabriele Giannantoni], 57-77.

Verkleidungsintrigen, in: Dramatische Wäldchen. Festschrift für Eckard Lefèvre zum 65. Geburtstag, hg. von Ekkehard Stärk und Gregor Vogt-Spira, Hildesheim-Zürich-New York 2000, 267-286.

2001

*[16] Sokrates bei Cicero, in: Herbert Kessler (Hg.), Sokrates. Nachfolge und Eigenwege, Sokrates-Studien V, Zug 2001 (Die Graue Edition 31), 233-259.

2002

Rhetorisches in der Aeneis. Zu zwei wenig beachteten Argumentationsschemata, in: Hyperboreus 8 (2002) [Festschrift Alexander K. Gavrilov] 302-313.

2003

L'art et la technique exigent-ils un savoir certain? Réflexions sur un argument antisceptique, in: C. Lévy, B. Besnier, A. Gigandet (Hg), Ars et Ratio. Sciences, art et métiers dans la philosophie hellénistique et romaine, Brüssel 2003 (Collection Latomus 273).

M. Tullius Cicero. L'aspect philosophique des discours, in: Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, Supplément préparé par Richard Goulet avec la collaboration de Jean-Marie Flamand et Maroun Aouad, Paris 2003, 732-741.

Unfreiwilliges Spiel im Spiel—Andria 734-794 und Verwandtes, in: Lore Benz (Hg.), Terenz und die Tradition des Stegreifspiels, Tübingen 2003 (ScriptOralia), im Druck.

INDEX NOMINUM ET RERUM

I

II

INDEX LOCORUM

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF STUDIES ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

J. MANSFELD, D.T. RUNIA AND J.C.M. VAN WINDEN

13. Nicolaus Damascenus. *On the Philosophy of Aristotle.* Fragments of the First Five Books, Translated from the Syriac with an Introduction and Commentary by H.J. Drossaart Lulofs. Reprint of the 1st (1965) ed. 1969. ISBN 90 04 01725 9
14. Edelstein, L. *Plato's Seventh Letter.* 1966. ISBN 90 04 01726 7
17. Gould, J.B. *The Philosophy of Chrysippus.* Reprint 1971. ISBN 90 04 01729 1
18. Boeft, J. den. *Calcidius on Fate.* His Doctrine and Sources. 1970. ISBN 90 04 01730 5
20. Bertier, J. *Mnésithée et Dieuchès.* 1972. ISBN 90 04 03468 4
21. Timaios Lokros. *Über die Natur des Kosmos und der Seele.* Kommentiert von M. Baltes. 1972. ISBN 90 04 03344 0
23. Iamblichus Chalcidensis. *In Platonis dialogos commentariorum fragmenta.* Edited with Translation and Commentary by J.M. Dillon. 1973. ISBN 90 04 03578 8
24. Timaeus Locrus. *De natura mundi et animae.* Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. Marg. Editio maior. 1972. ISBN 90 04 03505 2
26. Gersh, S.E. *Κίνησις ἀκίνητος.* A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus. 1973. ISBN 90 04 03784 5
27. O'Meara, D. *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin.* Étude historique et interprétative. 1975. ISBN 90 04 04372 1
28. Todd, R.B. *Alexander of Aphrodisias on the Stoic Physics.* A Study of the *De Mixtione* with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary. 1976. ISBN 90 04 04402 7
29. Scheffel, W. *Aspekte der platonischen Kosmologie.* Untersuchungen zum Dialog 'Timaios'. 1976. ISBN 90 04 04509 0
31. Edlow, R.B. *Galen on Language and Ambiguity.* An English Translation of Galen's *De Captionibus* (On Fallacies), With Introduction, Text and Commentary. 1977. ISBN 90 04 04869 3
34. Epiktet. *Vom Kynismus.* Herausgegeben und übersetzt mit einem Kommentar von M. Billerbeck. 1978. ISBN 90 04 05770 6
35. Baltes, M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten.* Teil 2. Proklos. 1979. ISBN 90 04 05799 4
39. Tarán, L. *Speusippus of Athens.* A Critical Study with a Collection of the Related Texts and Commentary. 1982. ISBN 90 04 06505 9
41. O'Brien, D. *Theories of Weight in the Ancient World.* Four Essays on Democritus, Plato and Aristotle. A Study in the Development of Ideas 2. Plato: Weight and Sensation. The Two Theories of the 'Timaeus'. 1984. ISBN 90 04 06934 8
45. Aujoulat, N. *Le Néo-Platonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie.* Filiations intellectuelles et spirituelles d'un néo-platonicien du Ve siècle. 1986. ISBN 90 04 07510 0
46. Kal, V. *On Intuition and Discursive Reason in Aristotle.* 1988. ISBN 90 04 08308 1
48. Evangeliou, Ch. *Aristotle's Categories and Porphyry.* 1988. ISBN 90 04 08538 6
49. Bussanich, J. *The One and Its Relation to Intellect in Plotinus.* A Commentary on Selected Texts. 1988. ISBN 90 04 08996 9
50. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction

de I. Hadot. I: Introduction, première partie (p. 1-9, 3 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. et P. Hadot). Commentaire et notes à la traduction par I. Hadot avec des appendices de P. Hadot et J.-P. Mahé. 1990. ISBN 90 04 09015 0

51. Simplicius. *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de I. Hadot. III: Préambule aux Catégories. Commentaire au premier chapitre des Catégories (p. 21-40, 13 Kalbfleisch). Traduction de Ph. Hoffmann (avec la collaboration d'I. Hadot, P. Hadot et C. Luna). Commentaire et notes à la traduction par C. Luna. 1990. ISBN 90 04 09016 9
52. Magee, J. *Boethius on Signification and Mind.* 1989. ISBN 90 04 09096 7
54. Fortenbaugh, W.W., et al. (eds.) *Theophrastes of Eresos.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. 1992. ISBN 90 04 09440 7 *set*
55. Shankman, A. *Aristotle's* De insomniis. A Commentary. ISBN 90 04 09476 8
56. Mansfeld, J. *Heresiography in Context.* Hippolytos' *Elenchos* as a Source for Greek Philosophy. 1992. ISBN 90 04 09616 7
57. O'Brien, D. *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique.* 1993. ISBN 90 04 09618 3
58. Baxter, T.M.S. *The Cratylus.* Plato's Critique of Naming. 1992. ISBN 90 04 09597 7
59. Dorandi, T. (Hrsg.) *Theodor Gomperz. Eine Auswahl herkulanischer kleiner Schriften (1864-1909).* 1993. ISBN 90 04 09819 4
60. Filodemo. *Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio* (PHerc. 1018). Edizione, traduzione e commento a cura di T. Dorandi. 1994. ISBN 90 04 09963 8
61. Mansfeld, J. *Prolegomena.* Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text. 1994. ISBN 90 04 10084 9
62. Flannery, S.J., K.L. *Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias.* 1995. ISBN 90 04 09998 0
63. Lakmann, M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius.* 1995. ISBN 90 04 10096 2
64. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 5. Sources on Biology (Human Physiology, Living Creatures, Botany: Texts 328-435). 1995. ISBN 90 04 10174 8
65. Algra, K. *Concepts of Space in Greek Thought.* 1995. ISBN 90 04 10172 1
66. Simplicius. *Commentaire sur le manuel d'Épictète.* Introduction et édition critique de texte grec par Ilsetraut Hadot. 1995. ISBN 90 04 09772 4
67. Cleary, J.J. *Aristotle and Mathematics.* Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics. 1995. ISBN 90 04 10159 4
68. Tieleman, T. *Galen and Chrysippus on the Soul.* Argument and Refutation in the *De Placitis* Books II-III. 1996. ISBN 90 04 10520 4
69. Haas, F.A.J. de. *John Philoponus' New Definition of Prime Matter.* Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. 1997. ISBN 90 04 10446 1
71. Andia, Y. de. *Henosis.* L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite. 1996. ISBN 90 04 10656 1
72. Algra, K.A., Horst, P.W. van der, and Runia, D.T. (eds.) *Polyhistor.* Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on his Sixtieth Birthday. 1996. ISBN 90 04 10417 8
73. Mansfeld, J. and Runia, D.T. *Aëtiana.* The Method and Intellectual Context of a Doxographer. Volume 1: The Sources. 1997. ISBN 90 04 10580 8
74. Slomkowski, P. *Aristotle's* Topics. 1997. ISBN 90 04 10757 6
75. Barnes, J. *Logic and the Imperial Stoa.* 1997. ISBN 90 04 10828 9
76. Inwood, B. and Mansfeld, J. (eds.) *Assent and Argument.* Studies in Cicero's *Academic Books.* Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21-25, 1995). 1997. ISBN 90 04 10914 5
77. Magee, J. (ed., tr. & comm.) *Anicii Manlii Severini Boethii* De divisione liber. Critical Edition, Translation, Prolegomena, and Commentary. 1998. ISBN 90 04 10873 4

78. Olympiodorus. *Commentary on Plato's* Gorgias. Translated with Full Notes by R. Jackson, K. Lycos & H. Tarrant. Introduction by H. Tarrant. 1998. ISBN 90 04 10972 2
79. Sharples, R.W. *Theophrastus of Eresus.* Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 3.1. Sources on Physics (Texts 137-223). With Contributions on the Arabic Material by Dimitri Gutas. 1998. ISBN 90 04 11130 1
80. Mansfeld, J. *Prolegomena Mathematica.* From Apollonius of Perga to Late Neo-platonism. With an Appendix on Pappus and the History of Platonism. 1998. ISBN 90 04 11267 7
81. Huby, P. *Theophrastus of Eresus.* Sources for His Life, Writings, Thought and Influence. Commentary Volume 4. Psychology (Texts 254-327). With Contributions on the Arabic Material by D. Gutas. 1999. ISBN 90 04 11317 7
82. Boter, G. *The* Encheiridion *of Epictetus and Its Three Christian Adaptations.* Transmission and Critical Editions. 1999. ISBN 90 04 11358 4
83. Stone, M.E. and Shirinian, M.E. *Pseudo-Zeno. Anonymous Philosophical Treatise.* Translated with the Collaboration of J. Mansfeld and D.T. Runia. 2000. ISBN 90 04 11524 2
84. Bäck, A.T. *Aristotle's Theory of Predication.* 2000. ISBN 90 04 11719 9
85. Riel, G. Van. *Pleasure and the Good Life.* Plato, Aristotle, and the Neoplatonists. 2000. ISBN 90 04 11797 0
86. Baltussen, H. *Theophrastus against the Presocratics and Plato.* Peripatetic Dialectic in the *De sensibus.* 2000/ ISBN 90 04 11720 2
87. Speca, A. *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic.* 2001. ISBN 90 04 12073 4
88. Luna, C. *Trois Études sur la Tradition des Commentaires Anciens à la Métaphysique d'Aristote.* 2001. ISBN 90 04 120074 2
89. Frede, D. & A. Laks (eds.) *Traditions of Theology.* Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. 2001. ISBN 90 04 12264 8
90. Berg, R.M. van den. *Proclus' Hymns..* Essays, Translations, Commentary. 2001. ISBN 90 04 12236 2
91. Rijk, L.M. de. *Aristotle – Semantics and Ontology.* 2 volumes.
    Volume I. General Introduction. The Works on Logic. 2002. ISBN 90 04 12324 5
    Volume II. The Metaphysics. Semantics in Aristotle's Strategy of Argument. 2002. ISBN 90 04 12467 5
92. Finamore, J.F. & J.M. Dillon. *Iamblichus* De Anima. Text, Translation, and Commentary. 2002 ISBN 90 04 12510 8
93. Fortenbaugh, W.W., R.W. Sharples, & M.G. Sollenberger. *Theophrastus of Eresus.* On Sweat, on Dizziness and on Fatigue. 2003. ISBN 90 04 12890 5
94. Tieleman, T. *Chrysippus'* On affections. Reconstruction and Interpretation. 2003. ISBN 90 04 12998 7
95. Görler, W. *Kleine Schriften zur hellenistisch-römischen Philosophie.* Herausgegeben von C. Catrein. 2004. ISBN 90 04 13736 X
96. Polito, R. *The Sceptical Road.* Aenesidemus' Appropriation of Heraclitus. 2004. ISBN 90 04 13742 4